MASTER NEGATIVE
NO. 93-81551-7

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

LUTHARDT, CHRISTOPHER ERNST

TITLE:

DIE ANTIKE ETHIK IN IHRER ...

PLACE:

LEIPZIG

DATE:

1887

Master Negative #

93-81551-7

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

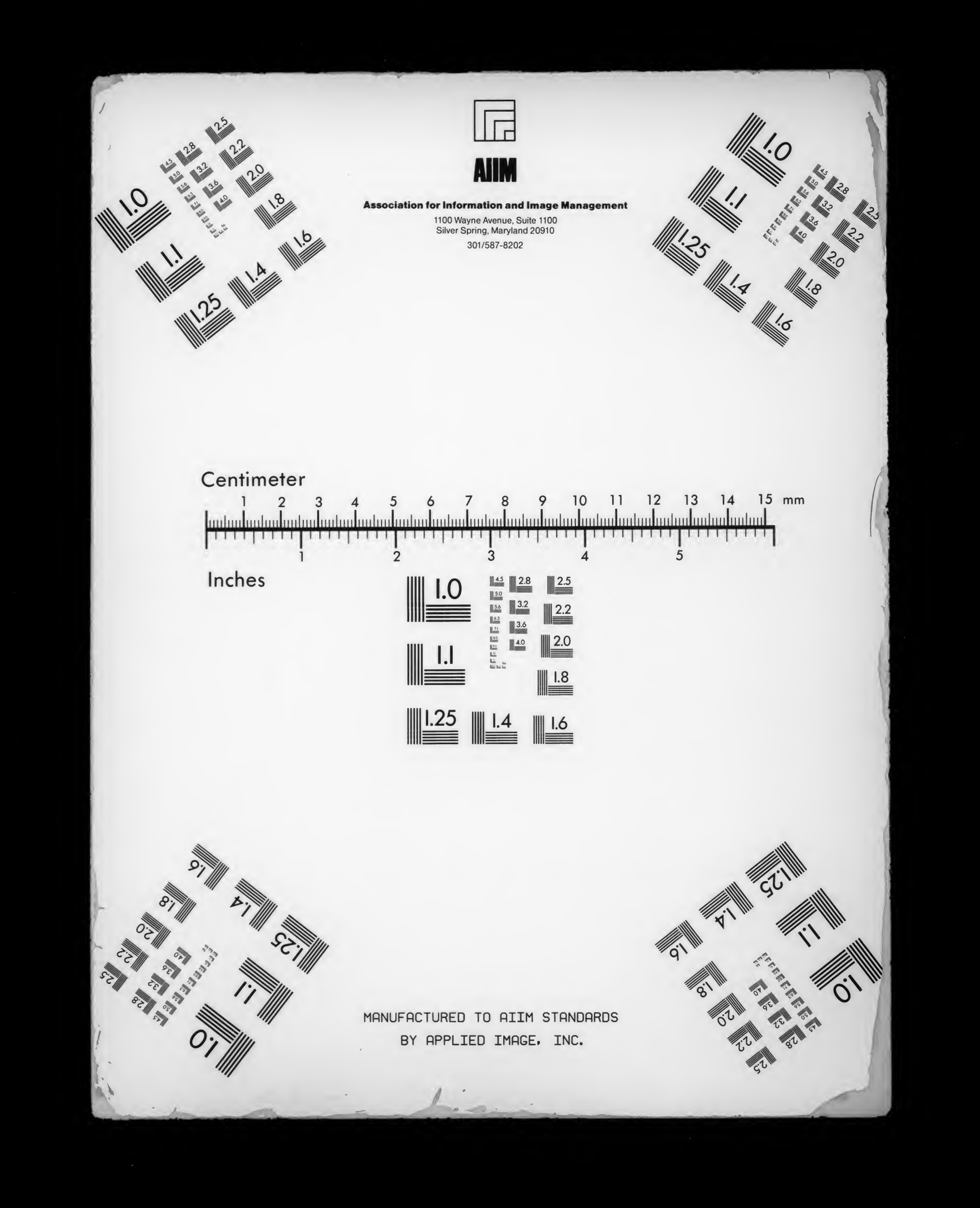
Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

171.1 Luthardt, Christoph; Ernst. 1823-
L972 Die antike ethik in ihrer geschichtlichen entwicklung, als einleitung in die geschichte der christlichen moral.
Leipzig 1887. O. 8+187p.
185911

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11/x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 7/6/93 INITIALS BE
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
Inches
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

171.1 L972

Columbia College
in the City of New York

Library.

Die antike Ethik

in ihrer geschichtlichen Entwicklung

als Einleitung in die Geschichte der christlichen Moral

dargestellt

von

D. Chr. Ernst Luthardt.

Leipzig,
Dörffling & Franke.
1887.

COLUMBIA
COLLEGE
LIBRARY

Alle Rechte vorbehalten.

Cha. 16.0.96.

JUN 17 1896 Stechert. 140

Dem Gedächtniß

Karl Friedrich Nägelsbach's.

223206

Vorwort.

Die Vorarbeiten für eine Darstellung der christlichen Ethik und ihrer Geschichte führten mich zur antiken Ethik, an welche jene in viel höherem Maße sich anschloß als dieß in entsprechender Weise beim Dogma der Fall war. Die Darstellung der antiken Ethik aber wuchs mir über den Rahmen hinaus, welcher durch jenen Zusammenhang mit dem nächsten Zweck gezogen war. So erscheint sie hier selbständig. Wie viel ich außer Nägelsbach's homerischer und nachhomerischer Theologie für die Volksmoral, vor Allem Ed. Zeller's bekanntem großen Werk für die philosophische Moral verdanke, werde ich nicht erst besonders zu sagen brauchen. Andere Arbeiten, wie von Brandis, Theob. Ziegler u. A., schließen sich an. Daneben wird man eigene Studien und eigenes Urtheil nicht verkennen. Beschäftigungen mancher Jahre haben ihren Ertrag hier niedergelegt. Immer wieder trat mir dabei die Erinnerung an jene Jugendzeit vor die Seele, in welcher ich von Nägelsbach's Unterricht unvergängliche Anregung und Richtung des Geistes empfing. Dieser Erinnerung soll die Widmung einen Ausdruck geben. Wenn ich mir als Leser zunächst junge Theologen dachte und wünschte, so mag die Schrift doch vielleicht auch Nichttheologen Dienste leisten. Der Zusatz auf dem Titel will den maßgebenden Gesichtspunkt der Arbeit und ihrer Beurtheilung bezeichnen. Einzelne Abschnitte, wie besonders der über Aristoteles, sind mehr oder minder vollständig bereits früher (in Programmen oder Zeitschriften) erschienen. Für die sorgfältige Korrektur und Stellenvergleichung bin ich Herrn Gymnasiallehrer A. Uhlig zu besonderem Dank verpflichtet.

Leipzig, den 12. Juli 1887.

Luthardt.

Inhaltsverzeichniß.

I. Die griechische Volksmoral S. 1—32.

1. **Die homerische Grundlage** S. 1—7.

Die Stufen der hellenischen Denkweise S. 1. Die Sittlichkeit naturhaft S. 1. Moral und Religion S. 2. Die Abhängigkeit von den höheren Mächten S. 2. Opfer und Gebet S. 3. Die menschliche Gemeinschaft S. 3. Die sozialen Ordnungen S. 4. Der Fremdling S. 5. Die Sünde S. 5. Die Sterblichkeit S. 6. Die Schranke des antiken sittlichen Bewußtseins S. 7.

2. **Das Stadium der Reflexion in der moralischen Gnomik** S. 7—14.

Der dorische Geist S. 7. Hesiod S. 8—10. Die Elegiker S. 10 ff. Theognis S. 10—12. Die s. g. sieben Weisen S. 13. Die delphischen Sprüche S. 14.

3. **Die Höhe der sittlichen Denkweise des hellenischen Volksgeistes** S. 15—28.

Die Dramatiker, Historiker und Redner S. 15. Die Vorsehung S. 16. Der Neid der Gottheit S. 17. Die Frömmigkeit S. 18. Das Maß S. 18. Die Gerechtigkeit und ihre Erweisungen gegen Freund und Feind, Versöhnlichkeit, Barmherzigkeit u. s. w. S. 19. Die Ehe und die Päderastie S. 20. Aeltern und Kinder S. 21. Die Sklaven S. 22. Der Staat S. 23. Die καλοκἀγαθία S. 23. Die ethische Schranke S. 25. Das Unsittliche S. 26. Das Gewissen und die Strafe S. 27.

4. **Die beginnende Auflösung im Zeitalter der subjektiven Kritik** S. 28—32.

Das Prinzip der Subjektivität S. 28. Der peloponnesische Krieg S. 29. Die Sophistik S. 30. Euripides S. 31. Aristophanes S. 32.

II. Die philosophische Moral S. 33—124.

1. **Die vorsokratische Moralphilosophie** S. 33—38.

Pythagoras S. 33. Heraklit S. 35. Demokrit S. 36.

2. **Sokrates** S. 38—44.

Ethischer Charakter S. 38. Begriff und Zweck S. 39. Die Tugend als Wissen S. 40. Das sittlich Gute S. 41. Die Norm S. 42. Die Enthaltsamkeit S. 42. Die Freundschaft S. 43. Der Staat S. 44.

3. **Plato** S. 44—55.

Die Tugend Wissen S. 45. Das Gute und die Lust S. 46. Der Eros S. 47. Die Ideen S. 47. Die Idee des Guten S. 48. Das höchste Gut S. 48. Die Tugend S. 49. Einzelnes: Päderastie, Arbeit, Sklaverei S. 51. Der Staat S. 52. Die gesellschaftlichen Einrichtungen S. 53. Verhältniß zum Christenthum S. 54.

4. **Aristoteles** S. 55—97.

Unterschied von Plato S. 56. Disposition S. 57.

1. Die Güterlehre oder von der Glückseligkeit S. 58—65. Der anthropologische Ausgangspunkt S. 58. Die Lösung von der Religion S. 59. Die menschliche Natur S. 60. Die Idee des Guten S. 62. Das höchste Gut oder die Glückseligkeit S. 62. Die Lust S. 63. Die sittliche Schranke S. 64.

2. Die Tugendlehre S. 65—83. Die Tugend überhaupt. Der Begriff der Tugend S. 65. Die ethischen Tugenden S. 66. Das Handeln S. 67. Der formale Begriff der Mitte S. 68. Die materiale Norm des Staates S. 69. Vermengung des Sittlichen mit dem Rechtlichen S. 70. Die einzelnen Tugenden. Der Mangel des genetischen Prinzips S. 70. Die dianoëtischen und praktischen Tugenden. S. 71. Die Tugendreihe S. 72. Die Tapferkeit S. 73. Die Mäßigung S. 74. Die Freigebigkeit S. 74. Die Großartigkeit S. 75. Der Großgesinnte S. 76. Die Sanftmuth S. 77. Die Tugenden des geselligen Lebens. Die Gerechtigkeit S. 78. Kritischer Rückblick S. 81. Der Unterschied der aristotelischen und der christlichen Tugendlehre S. 82.

3. Die Pflichtenlehre oder vom Leben in der staatlichen Gemeinschaft S. 84—97. Die Pflicht S. 84. Die verschiedenen Pflichtenkreise S. 85. Die Freundschaft S. 87. Der politische Gesichtspunkt S. 91. Die Ehe S. 92. Aeltern und Kinder und Geschwister S. 92. Die Sklaven S. 93. Der fehlende Gedanke der Menschheit S. 94. Humanität und Kultur: Erziehung und Arbeit S. 95. Die Ethik in der aristotelischen Schule S. 96. Die weitere Entwicklung S. 96.

5. **Die epikureische Moral** S. 97—104.

Aristipp und die Kyrenaiker S. 97. Epikur S. 99. Psychologie, Vorsehungslehre, Ethik S. 100. Die Tugend S. 101. Die Pflicht, der Staat, das Familienleben, die Freundschaft S. 102. Lukretius Carus S. 103.

6. **Der Stoicismus** S. 104—121.

Antisthenes und die kynische Schule S. 104. Die stoische Schule: Zeno, Kleanthes, Chrysippus S. 106. Die Logik und die Physik S. 107. Die Ethik: Das höchste Gut S. 108. Die Affekte und die Apathie S. 109. Die Tugend und die Tugenden S. 110. Der Charakter der Abstraktion S. 111. Das Ideal des Weisen S. 111. Die Fortschreitenden S. 112. Die Adiaphora S. 112. Die Pflichtenlehre S. 113. Die doppelte Sittlichkeit S. 113. Die abstrakte Innerlichkeit S. 113. Die Gemeinschaft S. 114. Die Ehe S. 114. Der Staat S. 115. Das Weltbürgerthum S. 115. Die Sklaverei S. 116. Der Selbstmord S. 116. Die religiöse Färbung S. 117. Das Verhältniß zum Volksglauben S. 117. Verhältniß zur aristotelischen Moral S. 119, zur epikureischen S. 119. Stoicismus, Epikureismus und Christenthum S. 120.

7. **Die Skepsis** S. 121—124.

Die Skepsis: Pyrrho, Arkesilaus, Karneades S. 121. Die Fortsetzer S. 122. Die allgemeine Bildung S. 123.

III. Die Moral der Popularphilosophie S. 124—171.

1. **Die Uebergänge** S. 124—126.

Die Mischungen der populären Philosophie S. 124. Die Stoiker Panätius und Posidonius S. 124. Die neue Akademie, Philo und Antiochus S. 125.

2. **Römische Sitte und Art** S. 126—134.

Römische Art S. 126. Macht der Religion S. 127. Das eheliche Leben S. 128. Sklaverei S. 130. Die Herrschaft des Staates S. 131. Die Herrschbegierde S. 131. Roms Beruf S. 133. Griechische Bildung in Rom S. 133.

3. **Cicero** S. 134—146.

Cicero's popularphilosophische Schriften S. 135. Der Inhalt der drei Bücher von den Pflichten S. 137. Die zweifache stoische Pflichtenreihe S. 141. Der

Kosmopolitismus S. 142. Die Frage des Nutzens S. 143. Die menschliche Gemeinschaft S. 144. Die Stoa, die Kyniker, die Sextier S. 146.

4. **Seneka** S. 146—154.

Seneka S. 146. Das Idealbild des Weisen S. 147. Die widersprechende Wirklichkeit S. 149. Die kosmopolitische Idee S. 150. Der Sklave S. 151. Der Zusammenhang der Moral mit der Religion S. 152. Seneka und das Christenthum S. 153.

5. **Epiktet** S. 154—157.

Die praktische Richtung der Philosophie. Musonius Rufus S. 154. Epiktet S. 154. Das pantheistisch-religiöse Moment S. 155. Das Ich und die Menschheit S. 156.

6. **Mark Aurel** S. 157—170.

M. Aurel's Selbstbetrachtungen S. 157. Die metaphysischen Grundlagen: Das All und der Mensch, der Dualismus beider S. 158. Die Vergänglichkeit der Welt und des Menschen S. 160. Die göttliche Innenwelt des Geistes S. 161. Die allgemeine Vernunft S. 163. Die Resignation S. 163. Die Stimmung des allgemeinen Wohlwollens S. 164. Die Gemeinschaft S. 164. Der verborgene Hochmuth S. 166. Der Intellektualismus S. 168. Die Verkennung der Bedeutung des Willens S. 168. Der Selbstmord S. 169. Das Christenthum S. 169.

7. **Der Ausgang der Stoa im Kynismus** S. 170.

IV. **Die Ausgänge der antiken Moral in der asketischen Mystik** S. 171—187.

1. **Die religiösen Restaurationsbestrebungen** S. 171—173.

Die Restauration S. 171. Das unmittelbare Verhältniß zur Welt des Göttlichen S. 172. Anschluß an Pythagoras und Plato S. 173.

2. **Der Neupythagoreismus** S. 173—175.

Das Pythagorasideal S. 174. Apollonius von Tyana S. 175.

3. **Uebergang zum Neuplatonismus** S. 175—178.

Plutarch v. Chäronea S. 175.

4. **Der Neuplatonismus** S. 178—187.

Die Erhebung zur abstrakten Geistigkeit S. 178. Ammonius Sakkas, Plotinus S. 179. Die transcendente Gottheit S. 179. Die Seele 180. Die Entsinnlichung S. 180. Die Entrückung S. 181. Magie und Aberglaube S. 182. Porphyrius S. 182. Jamblichus S. 183. Julian. Hypatia. Proklus. Ende der Philosophie S. 184. Die Nachwirkungen in der christlichen Theologie S. 185. Neuplatonismus und Christenthum S. 185. Rückblick auf die antike Philosophie, Ausblick auf das Judenthum und das Christenthum S. 186.

Druckfehler.

S. 18 Z. 28 l. σώφρων st. σῶφρον.

I. Die griechische Volksmoral.

1. Die homerische Grundlage.

Nägelsbach, Homer. Theologie. 3. Aufl. von Autenrieth 1884. Bernhardy, Grundriß der griech. Literatur I, 246 fg. Ramdohr, Zur homer. Ethik. Progr. des Johanneums zu Lüneburg I 1865, II 1867. Helbig, Die sittl. Zustände des griech. Heldenalters. Lpz. 1839.

1. Die sittliche Denkweise, wie sie in den homerischen Gesängen sich ausspricht, bildet im Wesentlichen die Grundlage für alle folgenden Zeiten bei allen Wandlungen der sittlichen Vorstellungen im Einzelnen. Die Perioden der Geschichte des griechischen Geistes aber sind bezeichnet durch die drei Stufen des jonischen, des dorischen und des atheniſchen Geistes. Je die spätere bewahrt den Grundgedanken der früheren, aber führt ihn einen Schritt weiter. Der jonische Geist steht unter der Macht des Naturlebens, und so kommt ihm auch der Mensch vorwiegend nach seiner Naturseite in Betracht; dem dorischen steht das bürgerliche Gemeinwesen im Vordergrund, und so sieht er auch im Menschen vorwiegend den Bürger; der atheniſche betont die Vernunft, welche sich im Staatswesen manifestiren und so denn auch das Maßgebende für das Leben im staatlichen Verein bilden soll. Homer repräsentirt die erste Stufe der Natur. Unter diesen Gesichtspunkt der Natur kommt also auch die Sittlichkeit zu stehen.

2. Homer beschreibt die menschlichen Zustände, aber er beurtheilt sie nicht. Nur selten, in besonderen Fällen, tritt ein sittliches Urtheil hervor. Dies ist nicht blos im Charakter des Epos begründet, sondern im ganzen Standpunkt der Denkweise. Im Großen und Ganzen fallen Sein und Sollen zusammen; das Natürliche, wie es sich gestaltet hat, ist an sich richtig und sittlich, und so denn andererseits die Sittlichkeit naturhaft. Diese Naturalisirung des Ethischen ist der bleibende Grundzug der antiken und der heidnischen Denkweise überhaupt, denn das Heidenthum ist wie seinem religiösen Wesen nach Naturvergötterung (Röm. 1, 23. 25), so auch seinem sittlichen Wesen

nach Naturalisirung der Moral: entweder in der positiven Gestalt, daß die Natur und was daraus folgt an sich gut ist — so in der optimistischen Denkweise des hellenischen Geistes —, oder, wenn der Widerstreit des Lebens die Empfindung beherrscht, in der negativen Gestalt, daß die Natur und was daraus folgt an sich böse ist — so in der pessimistischen Denkweise, wie sie später vom Orient aus auch in die Gedankenwelt des hellenischen Geistes eindrang.

3. Die sittliche Denkweise geht aus vom Zusammenhang der Moral mit der Religion. Die religiöse Grundstimmung ist die der Abhängigkeit von höheren Gewalten, welche eben deshalb Gegenstand der religiösen Verehrung sind. Die Gottheiten Homer's sind ursprünglich Naturgewalten, welche mit der Zeit ethisirt und zu Trägern und Hütern sittlicher Gedanken und Ordnungen wurden. Der Mythus vom Sturz der Titanendynastie drückt den Gedanken aus, daß das Gemüth von der ausschließlichen Herrschaft der Naturgewalten frei geworden ist und sich unter der Herrschaft sittlich gearteter Mächte stehen weiß.[1] Und da die sittliche Ordnung des Lebens wesentlich die politische ist, so bilden die Götter eine Art politischen Gemeinwesens nach Art des irdischen.[2] So ist die Ethik wie naturhaft so zugleich politisch bestimmt, indem religiös. Das bleibt denn auch für die folgenden Zeiten wesentlich.

4. Sind die Götter die zwar ursprünglich naturhaften, aber dann ethisirten Mächte des Lebens, so besteht die Frömmigkeit, welche die Voraussetzung alles übrigen Verhaltens bilden soll, im Bewußtsein der Abhängigkeit von jenen höheren Mächten, die sich in der scheuvollen Verehrung derselben kund gibt — εὐσέβεια. Es ist nicht die innere Beziehung zwischen Gott und den Menschen, der absoluten und der relativen Persönlichkeit, wodurch ein sittliches Verhältniß konstituirt, und dieses zur Quelle der Sittlichkeit würde, sondern es ist der Gegensatz zwischen jenen höheren Mächten, den „Unsterblichen", und dem endlichen sterblichen Menschen.[3] Damit aber ist die ethische Anschauung von vornherein nicht sittlich, sondern naturhaft bestimmt,

1) So Welcker und Friedr. Hermann; ähnlich auch Nägelsbach, Homer. Theol. S. 76 f. Nachhom. Theol. S. 94—102.

2) Göttling, Ges. Abhandlungen I, 170—220: „Das System der alten Mythologie der Griechen". Das Wesen der Religion ist staatlich; die Götter bilden ein politisch ethisches System. Vgl. Aristot. Polit. I, 1: „Die Politik war eher da als die Ethik".

3) So auch Pindar Nem. VI, 1: „Eines ist das Geschlecht der Menschen, Eines der Götter, von Einer Mutter athmen wir beide; aber es hält sie trennend auseinander die ganze Kraft, so daß das eine nichtig, der eherne Himmel als unerschütterlicher Sitz immer dauert". So öfter.

so daß es also weder zu einem inneren persönlichen Verhältniß der Liebe kommt noch die Wirkung der Religiosität in einer Heiligung der Gesinnung besteht, da die Gottheit selbst weder als Liebe noch als heilig erkannt und gedacht ist, sondern nur zu einer Erfüllung von Pflichten, wie sie durch jene Abhängigkeit bedingt sind.[1]

5. Als Sterblicher, von den Unsterblichen abhängig, bedarf der Mensch der Götter (πάντες δὲ θεῶν χατέουσ' ἄνθρωποι Od. 3, 48), hat also gewisse Verpflichtungen gegen sie zu erfüllen um ihrer Hülfe u. s. f. sich getrösten zu dürfen. Er leistet was er den Göttern schuldet in Opfer und Gebet. Das Opfer ist die schuldige Huldigung, die er den Göttern darbringt, ihr Wohlwollen dadurch zu erkaufen oder auch zu erwidern, vom Gebet begleitet, welches seinen Anlaß in einem einzelnen Bedürfniß, nicht im inneren persönlichen Verhältniß hat.[2] Wol soll alles mit der Anrufung der Götter begonnen werden (Il. 9, 171 f. 183), die Götter zu vergessen bei einem Werk bringt Unsegen (wie Il. 12, 6 fg. beim Bau der Lagermauer); ihrer Macht soll der Mensch sich beugen in schweigender Ergebung (Il. 15, 104 fg. 128 fg.). Aber eben deshalb erscheint das Gebet fast ausschließlich als Bittgebet, nur selten als Lob und Dank, die Bitte aber in der Regel auf eine bestimmte einzelne Gabe gerichtet, selten auf ein allgemeines Gut, und oft mit dem Anspruch auf Erhörung unter Berufung auf das durch die Opfer begründete Verdienst. Insonderheit aber bethätigt sich die Scheu vor den göttlichen Gewalten in der Heilighaltung des Eides (ὅρκος=Schranke), den zu brechen die strafwürdigste Sünde ist (Il. 3, 279. 298 fg.).

6. Zu diesem religiösem Motiv, der Scheu vor den Göttern, tritt das natürliche Motiv der menschlichen Gemeinschaft, in welcher jeder Einzelne steht, und welche ihm durch die Rücksicht auf die Anderen Schranken auferlegt, ihn das Urtheil der Anderen scheuen heißt. Das homerische τις ist der Anfang der öffentlichen Meinung, welche in der antiken Moral bis herunter auf Cicero ꝛc. eine so große Rolle spielt. Die menschliche Gemeinschaft nun stellt sich dar in den sittlichen und rechtlichen Ordnungen des socialen Lebens, welche unter die Obhut der Götter als der vergeltenden Mächte (Il. 4, 160 fg.) gestellt sind, so daß die Uebung der sittlichen Tugenden und Pflichten

1) Vgl. Nägelsbach, Homer. Theol. 3. Aufl. S. 207. § 157. S. 213. § 162.

2) Zur Lehre vom Gebet, vgl. Frdr. Hermann, Gottesdienstl. Alterthümer § 21, 1.

auf der göttlichen Strafgerechtigkeit ruht und in der thatsächlichen Anerkennung der Schranken und Rechtsordnungen besteht, welche durch den Willen der Gottheit für das menschliche Leben gesetzt sind. Wo nicht solche Ordnungen in Betracht kommen, kennt die Bethätigung der Selbstsucht keine Schranken. Die Religion ist also nicht die innere Lebensmacht, sondern nur die äußere Autorität für die Sittlichkeit, und die Sittlichkeit socialer und rechtlicher also nicht im eigentlichen Sinn sittlicher Art.

7. Unter den socialen Ordnungen steht das Haus im Vordergrund. Die Ehe zeigt im Verhältniß von Hektor und Andromache, Odysseus und Penelope Innigkeit und Treue, und als schöner und besser gilt nichts als wenn Mann und Frau in einträchtigem Sinn das Haus bewahren (Od. 6, 182 f. οὐ μὲν γὰρ τοῦ γε κρεῖσσον καὶ ἄρειον, ἢ ὅθ' ὁμοφρονέοντε νοήμασιν οἶκον ἔχητον ἀνὴρ ἠδὲ γυνή). Damit verträgt sich jedoch das Halten von Kebsweibern (Od. 1, 433. Il. 9, 448 fg.) und z. B. das Zusammenleben des Odysseus mit Kalypso als etwas natürliches. Noch unmittelbarer unter die Hut der Götter ist das Verhältniß von Aeltern und Kindern gestellt. Hier haben vor allem die Erinnyen als die Rächerinnen des Unnatürlichen ihren Beruf. Die Odyssee zeigt wiederholt die Pflicht der Kinder 18, 267. 3, 196, und Süßeres gibt es nichts als Vaterland und Aeltern (Od. 9, 34 f.). Das Verhältniß der Geschwister wird durch Agamemnon's Sorge um Menelaos (Il. 4, 148—182. 7, 107. 10, 240) oder Hektor's Trauer um Polydoros (Il. 20, 419) und ähnl. (vgl. Il. 8, 267. 13, 534 u. dgl.) schön beleuchtet. Der Sklave steht zwar unter Zwang Od. 22, 423 und zeigt schon in seinem Aeußeren, daß er edler Gesinnung bar ist Od. 24, 252 — eine Anschauung, welche auch die folgende Zeit beherrscht und auch von Aristoteles vertreten wird —; aber die Bezeichnung οἰκῆες für die Sklaven und Beispiele wie Eumäos und Eurykleia lassen doch erkennen, daß der Familiengeist auch dieses Verhältniß versittlichen kann. Das Freundschaftsverhältniß wird dem älterlichen und geschwisterlichen gleichgestellt Il. 15, 439. 19, 324. Od. 8, 585. Außer dem Sänger hat besonders das Alter seine Ehre von den Göttern Il. 23, 787. 24, 488. 516. 22, 71 fg. und dem Todten ist das Begräbniß durch den sonst verwirkten Zorn der Götter garantirt. Dem Feinde gegenüber aber schärft besonders die Rede des Phoinix an Achilles die Pflicht der Versöhnlichkeit ein, sie mit der Versöhnbarkeit der Götter begründend Il. 9, 497 und Priamos Worte erinnern an die Uebung

der schonenden Barmherzigkeit Il. 24, 503. Als die vordersten Tugenden des Mannes erscheinen bei Homer: Tapferkeit und Klugheit, jene durch die Ilias und ihren vordersten Helden, diese durch die Odyssee vertreten. Gegenüber diesen und den ritterlichen Tugenden überhaupt tritt die sittliche Bedeutung der berufsmäßigen Handarbeit zurück und ist der Handel gering geachtet. Die rechtliche Ordnung des Volkslebens aber wird dadurch in Zusammenhang mit der Religion gesetzt, daß die königliche Gewalt (vgl. Il. 2, 204 f. οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη. εἷς κοίρανος ἔστω, εἷς βασιλεύς), von Zeus abgeleitet wird Il. 1, 279. 9, 38 u. ö., wodurch aber mehr die Seite der besonderen Berechtigung als die der sittlichen Verpflichtung betont werden soll. Ihre Aufgabe ist das Land zu schützen Il. 9, 396. 12, 243, das Richteramt zu üben und in Tapferkeit den Anderen voranzugehen durch die Erfüllung dieser seiner Aufgabe bringt der König den göttlichen Segen über sein Land Od. 19, 108—114. Gegen despotischen Mißbrauch der Gewalt aber schützt nicht sowol die innere sittliche Bindung als die äußere Beschränkung durch die politische Berechtigung des Adels und anfangender Weise auch des Demos.

8. Da die Grundlage des sittlichen Gemeinschaftslebens die nationale Zusammengehörigkeit ist, der Gedanke an das Band der menschlichen Gemeinschaft aber fehlt, so ist der Fremdling wo er hinkommt rechtlich schutzlos Od. 13, 229; an die Stelle des mangelnden Rechtes tritt Zeus ein als Schirmvogt der Fremden, und das Maß der Gottesfurcht, die an einem Orte herrscht, ist das Maß auch der Hoffnung des Fremden auf Schutz Od. 7, 165. 9, 270. 6, 120 u. ö. Das fremde Volk aber ist als solches ein feindliches, und der Verkehr der Völker hat fast nur die Gestalt des Krieges, welcher im Feind nur den Feind, nicht den Menschen sieht und so denn ein Schauplatz der Unmenschlichkeit ist.

9. Die Sittlichkeit ist demnach die aus der Scheu vor den höheren Gewalten erwachsende Einhaltung der sittlichen und rechtlichen Ordnung des Gemeinschaftslebens, ohne eigentlich persönlichen Charakter zu tragen, weil sie nicht in einem persönlichen Verhältniß zur Gottheit wurzelt. Dem entsprechend ist auch die Sünde nicht die Verletzung des persönlichen Verhältnisses zur Gottheit und der persönlichen Liebespflicht gegen die Menschen, sondern die Mißachtung und Verletzung jener Ordnungen des Gemeinschaftslebens in Sitte und Recht. Ihr Ursprung wird nicht sowol im Willen als vielmehr in einer Trübung

des Verstandes gesehen, durch Bethörung von seiten einer Gottheit (Ἄτη) oder durch das Schicksal herbeigeführt.[1] Und diese falsch intellektualistische Richtung geht durch die ganze spätere Zeit herab. Das Wesen der Sünde aber besteht in der Verkennung und Mißachtung der Schranken, deren Einhaltung die Sittlichkeit ausmacht: ὕβρις. So erscheint sie in besonders eklatanten Fällen als schrankenlose Geltendmachung des eigenen Ich, die weder Satzungen der Götter noch Rechte der Menschen scheut und dadurch mit der göttlichen Weltordnung und ihren Garanten, den Göttern, in Kollision kommt, darum auch unterliegt (so wird des Odysseus Uebermuth gegen Poseidon Od. 9, 525. 536 vgl. 1, 20. 13, 342 wie seiner Gefährten auf Trinakria 12, 382 fg. 19, 276 gestraft), und obendrein die öffentliche Meinung gegen sich hat. Das Sittliche ist also Maß und Schranke, σωφροσύνη, und dies bleibt die charakteristische Fassung für den hellenischen Geist aller Zeiten.

10. Da der Mensch den höheren Mächten, von denen er abhängig ist als endliches Naturwesen, nicht als gleichartige sittliche Persönlichkeit gegenübersteht, so ist die Empfindung vom Bewußtsein der Sterblichkeit im Gegensatz zu den „Unsterblichen“ und „Seligen“ beherrscht. Und so kommt es bei aller Freudigkeit des Lebensgenusses nicht zum wahren Gefühl der Glückseligkeit. Im Gegensatz zu den μάκαρες θεοί sind die Menschen δειλοὶ βροτοί. Dahingegeben an die Mächte des Geschicks wie der Mensch ist, bleibt ihm nichts als die Resignation übrig. Der homerische Mensch weiß nichts von einer Vorsehung, die alles zum Besten wendet und die einzelnen Geschicke einem höchsten Zwecke des Lebens dienstbar macht. Ein dunkler Schatten ruht auf dem sonst so heiteren Bild des hellenischen Lebens. Frühzeitig fällt Achilles dem Geschick anheim, und das Los der Helden überhaupt ist Noth und Mühsal. „Es ist der tiefe tragische Sinn der Iliade, daß alles was in Kraft und Freude erblüht ist, durch den Kampf der unsterblichen Götter dem Untergang geweiht ist“ (Geppert). Das Geschlecht der Menschen überhaupt aber ist den Blättern des Waldes gleich, die der Herbstwind auf den Boden streut (Il. 6, 146 οἵη περ φύλλων γενεή, τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν). So geht die Klage über das Elend der Einzelnen und das Geschlecht durch Ilias und Odyssee hindurch: Il. 1, 417. 6, 145 fg. 17, 446 fg. οὐ μὲν γάρ τί πού ἐστιν

1) Die Ate Il. 9, 502—511. 19, 91—136. Vgl. Leop. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen. 1882. I, 247 fg. Ueber die Ate Nägelsb. hom. Theol. 317—34. Lehr's popul. Aufsätze aus dem Alterth. S. 415–422.

ὀϊζυρώτερον ἀνδρὸς πάντων, ὅσσα τε γαῖαν ἔπι πνείει τε καὶ ἕρπει Od. 18, 130. Der Tod aber, der den Menschen vom Leid des Lebens erlöst, macht ihn noch unglücklicher, denn er ist das Ende des bewußten persönlichen Lebens, vgl. Achilles' Klagen in der Unterwelt Od. 11, 487 fg. und Il. 17, 445 fg. 21, 464. Der homerische Mensch hat nicht seinen Standort in Gott und im persönlichen Verhältniß zu ihm; so hat er denn den Punkt nicht gewonnen, von dem aus er über das Leid innerlich hätte Herr werden können. Und was vom homerischen Menschen gilt, das gilt vom antiken überhaupt.

11. Da der antike Mensch seinen Standort der Sittlichkeit nicht in Gott, sondern in dieser Welt hat, so hat er erstens die Quelle der Sittlichkeit nicht in Gott, als absoluter sittlicher Persönlichkeit, sondern im eigenen sittlichen Bewußtsein und den Mächten und Ordnungen des natürlichen Lebens, welche jenes Bewußtsein bestimmen; zweitens ist der Inhalt des Sittlichen nicht das gottentsprechende persönliche Verhalten der Heiligkeit und Liebe, sondern die Einhaltung jener Ordnungen des natürlichen Lebens; damit ist drittens auch der Begriff des Sittlichen veräußerlicht durch die Gleichsetzung mit Sitte und Recht, und der Umfang des Sittlichen beschränkt durch die Grenzen, in welche Sitte und Recht die Einzelnen gestellt haben. Diese Schranken des sittlichen Bewußtseins werden auch in der weiteren Geschichte der antiken Moral nicht überwunden, sondern bleiben ihr anhaften, wenn nun auch die moralische Reflexion jener nationalen Basis möglichst viel ethischen Gedankeninhalt zu entheben sucht, bis die subjektive Kritik jenen traditionellen Halt des sittlichen Bewußtseins auflöst, worauf die Philosophie in die entstandene Lücke eintritt und sie mit ihren Begriffen auszufüllen sucht.

2. Das Stadium der Reflexion in der moralischen Gnomik.

Bernhardy, Grundriß der griech. Liter. I, 329 ff.

1. Die moralische Reflexion und der dorische Geist. Mit der geschichtlichen Ausbildung des bürgerlichen und politischen Lebens und der dadurch bedingten reicheren Erfahrung entwickelte sich naturgemäß ein Geist zunehmender Reflexion, welcher die politische und sittliche Welt, ihre Elemente, Gegensätze und Kämpfe, die sittlichen Unterschiede der verschiedenen Zeiten und die Erfordernisse eines befriedigenden Gemeinschaftslebens zum Thema seiner Betrachtungen machte und in

der Form allgemeiner Erfahrungen und Lebensregeln aussprach. Besonders war es der dorische Geist, welchem diese Richtung auf die Wohlordnung der bürgerlichen Verhältnisse nahe lag. Das Symbol dieses Sinnes für Harmonie und Maß war ihm Apollo. Die Stätte seines Dienstes in Delphi wurde der Mittelpunkt dieser Geistesrichtung und der ihr entsprechenden moralischen Lebensweisheit. Den Uebergang von Homer zu jenen Gnomikern bildet Hesiod.

2. Hesiod, um 800, ein Jahrhundert später als Homer, repräsentirt vom Standpunkt des Kleinbürgers aus die Summe der praktischen Lebenserfahrungen, welche das griechische Volk gemacht und gesammelt, seit sein nationales Leben sich in Stände gegliedert und es gelernt hat über die sittlichen Bedingungen der bürgerlichen Gesellschaft überhaupt nachzudenken. In den ἔργα καὶ ἡμέραι sind diese Beobachtungen einer vorwiegend gedrückten Stimmung niedergelegt. Zwischen diesen ethischen Grundanschauungen aber und den kosmologischen der Theogonie — es mag sich mit dem Ursprung dieser verhalten wie es wolle[1] — findet ein unverkennbarer Zusammenhang statt. Diese gibt den Rahmen, in welchen jene sich einfügen. Nach der Theogonie folgt auf das erste Stadium des Chaos (des Raumes oder der formlosen Masse), der Gäa (des festen Bodens aller Existenz) und des Eros (der zeugenden Kraft) mit seinen Gottheiten das des Kronos. Der Raum ist das erste, die Zeit ist das zweite, mit ihren Gesetzen und ihrer Mannichfaltigkeit des Lebens, aber des blosen Naturlebens. Auf Kronos folgt Zeus: auf das Zeitalter der Natur das der Kultur (464 fg.). Dies Kulturleben ist leidvoll (Prometheus 510 fg.). Die Grundlage der Kultur ist die Religion (536), das Mittel der Kultur das Feuer (563), die Tugenden des Kulturlebens: vor allem Verstand oder Weisheit und Gerechtigkeit des bürgerlichen Lebens (885 fg. 901). Denn die Form des Kulturlebens ist die bürgerliche Gesellschaft in staatlicher und zwar monarchischer Verfassung d. h. die Herrschaft der auf das Recht sich stützenden Macht. Hier tritt nun die hesiodeische Schrift „Werke und Tage“ ein und ihre aufeinanderfolgenden Zeitalter (109 fg.): das goldene zuerst, eine Art paradiesischen Zustandes —; dann das silberne mit langem Leben, aber ohne rechte

1) Vgl. Ranke, Hesiod. Studien. Gött. 1839. Thönnissen, Krit. Erörterungen aus Hesiods Leben, Glauben u. Dichten. Trier 1844. Lilie, Hesiodeische Anschauungsweise in den „Werken u. Tagen“. Neue Jahrbb. v. Jahn u. Dietsch. Suppl. XVI, 3. 1850. Planck, Hesiod. Allg. Monatschr. für Wiss. u. Lit. 1854. p. 590 ff. Petersen, Ursprung u. Alter der Hesiod. Theogonie. Prog. des Hamb. Gymn. 1862. Zeller, Die Philos. der Griechen. I. 4. Aufl. 1876. S. 68.

Verehrung der Götter; das eherne voll riesenhafter Stärke und Frevel; das vierte sodann ist das Heroenzeitalter, die Erinnerung der Völker, die epische Zeit; das fünfte ist die Gegenwart, die eiserne Herrschaft der Sünde und Gewaltthat (174 fg. — fast an die paulinische Schilderung Röm. 1 erinnernd). Darauf beziehen sich nun die moralischen Lebensregeln. Den Ausgang nimmt die Betrachtung von Zeus, der nicht blos den Wechsel der Witterung regiert (176), sondern vor allem in der sittlichen Weltordnung waltet. Das Recht ist des „Zeus vollkommene Gabe“ (36) und „die Gerechtigkeit des Zeus rein jungfräuliche Tochter“ (256). So ist denn auch bei den Menschen Gerechtigkeit das Höchste, ihre Sittlichkeit (279), Recht auf der einen, Recht verletzender Uebermuth auf der anderen Seite die sittlichen Gegensätze (213 fg.);[1] und wenn der Mensch in Ungerechtigkeit und Uebermuth die sittliche Weltordnung verletzt, stellt sie des Zeus Gerechtigkeit immer wieder her [3 fg. von einem Späteren] 248 fg.[2] Die Wirklichkeit freilich ist die Herrschaft des Unrechts auf Erden (176 fg.). Sie ist der Ruin der menschlichen Gesellschaft. Denn nachdem sie aus der Herrschaft der rohen Kräfte und Leidenschaften und aus der Naivetät der ersten Zeit in feste bürgerliche Ordnung gefaßt ist, ist damit das Recht die Grundlage des ganzen Bestandes geworden und die redliche Handhabung des Rechts in der Rechtsprechung ihre vornehmste Sicherung und Bewahrung. Auch sollen die Menschen gerecht sein d. h. gut sein: vor allem den Göttern gegenüber, den Eid halten aus Scheu vor den Göttern, denn das bringt Segen; sodann im gegenseitigen Verhältniß die Gerechtigkeit erfüllen, indem sie Gleiches

1) ὦ Πέρση, σὺ δ' ἄκουε δίκης μηδ' ὕβριν ὄφελλε· ὕβρις γάρ τε κακὴ δειλῷ βροτῷ οὐδὲ μὲν ἐσθλὸς ῥηϊδίως φερέμεν δύναται u. s. w.

2) Vgl. diese Schilderung der göttlichen Gerechtigkeit:

O ihr Könige (Richter) denkt, ja bedenkt auch selber im Innern
Dieses Gericht! Denn nah und mitten im Kreise der Menschen
Sind die Unsterblichen, achten darauf, wer krumme Gericht' übt,
Und wie sie plagen einander, die göttliche Rache verachtend.
Drei Myriaden ja gibt's auf reichlich nährender Erde,
Ewige Diener des Zeus und Wächter der sterblichen Menschen,
Welche die Thaten des Rechts und schmähliche Werke beachten,
Dunkelumhüllt allwärts hinwandelnd über die Erde.
Und die Gerechtigkeit ist Zeus' rein jungfräuliche Tochter,
Heilig und hoch in Ehren den Göttern auf dem Olympos.
Wenn sie Einer verletzt, durch bösliche Ränke beschimpfend,
Alsbald setzt sie darauf zum Vater sich — Zeus dem Kroniden,
Klaget der Menschen frevle Gesinnung; und so bezahlt dann
Endlich das Volk der Gewaltigen Schuld, die traurigen Unsinns
Anderswohin abbeugen das Recht durch fälschliche Sprüche.
(Eyth's Uebersetzung.)

mit Gleichem vergelten: 353 τὸν φιλέοντα φιλεῖν καὶ τῷ προσιόντι προσεῖναι [= προσιέναι], καὶ δόμεν ὅς κεν δῷ καὶ μὴ δόμεν ὅς κεν μὴ δῷ. Das sind Sätze, welche das antike Bewußtsein der ganzen folgenden Zeit beherrschten. Eine selbstlose Liebe kennt die alte Welt nicht, nur eine äußerliche Gerechtigkeit. Man sieht: was Hesiod lehrt, ist eine justitia civilis im eigentlichsten Verstand, auf religiöse Scheu gegründet, in den Tugenden der Gerechtigkeit, der verständigen Ueberlegung (Weisheit), der Thätigkeit (293. 299. 311) und der Ordnung (εὐθημοσύνη) und des Maßes der Selbstbeschränkung (μέτρα φυλάσσεσθαι 471. 694) bestehend. Es ist keine Sittlichkeit der persönlichen Innerlichkeit; es ist nur äußeres Rechtverhalten ziemlich hausbackener Art. Das aber war die durchgängige sittliche Denkweise. Denn Hesiod's „Werke und Tage" war ein Haupt- und Leibbuch der Griechen. Wir sehen hier auch bereits die Anfänge der späteren Kardinaltugenden: Verständigkeit, Gerechtigkeit und Mäßigung — ihr gemeinsamer Gegensatz: die ὕβρις. Daß von der Tapferkeit nicht die Rede ist, bringt die Sache mit sich; es ist die Moral des gewöhnlichen Ackerbürgers, dessen Tapferkeit die Arbeit ist. Dagegen war schon von Homer und seiner ritterlichen Zeit her die Tapferkeit ein wesentliches Erforderniß griechischer Denkweise.

3. Die Elegiker.[1] Die reichere Lebenserfahrung, wie sie das entwickeltere politische Leben mit sich brachte, hatte auch einen reicheren Inhalt des subjektiven Empfindens und Denkens zur Folge. Die Pflege des Liedes und des elegischen Distichons charakterisirt diesen Geist der entwickelteren Subjektivität. Zwar von den Liedern der nächsten Zeit, von Archilochus, Simonides, Mimnermus, der Sappho, sind nur wenige Bruchstücke erhalten, deren vereinzelte moralische Betrachtungen die sittliche Denkweise erkennen lassen: so in der Erinnerung an die Kürze des Lebens, an die Nothwendigkeit des Maßes und der Ergebung in den Willen der Götter u. dgl. Seit dem 6. Jahrh., ungefähr gleichzeitig mit dem Beginn der griechischen Philosophie, wird das didaktische Moment bedeutsamer, vertreten besonders von den Namen der Gnomiker Phokylides, Solon, Theognis, in der Form des elegischen Distichon, in welches sich die Erfahrung einer reichen politischen Erfahrung niedergelegt in Sprüchen, die vor allem das Maß und die Besonnenheit feiern, und in welchen die Ethik mit der Politik verbunden erscheint. Denn der Mensch ist für das hellenische Bewußtsein in erster

1) Vgl Brandis Gesch. der Entwicklungen der griech. Philos. 1. Berl. 1862. S. 32 ff.

Linie Bürger, moralisches Verhalten nur möglich in und mit dem Staate, die sittliche Aufgabe identisch mit der Aufgabe des Bürgers, der Stadt und ihren Gesetzen gegenüber.[1] Dem Phokylides werden Sprüche zugeschrieben, wie daß „in der Gerechtigkeit jegliche Tugend begriffen",[2] daß „das Maß das Beste ist".[3] Ebenso rühmt es Solon, so wie die Tugend als das, was allein feststehe, und im politischen Leben die Gesetzmäßigkeit (εὐνομία). Wenn er echt hellenischen Lebensgenuß preist,[4] so begegnet uns doch auch wieder jene Klage über das Leid des Lebens, und daß kein Mensch vor dem Tode glücklich zu preisen sei,[5] welcher besonders Theognis einen so ergreifenden Ausdruck gegeben. Theognis kommt unter den Elegikern vor allem in Betracht; neben dem Plebejer Hesiod der Aristokrat und durch politische Erfahrungen verstimmt; die Plebejer sind ihm die κακοί, seine Standesgenossen die ἀγαθοί d. h. die Sittlichkeit ist naturhaft bestimmt.[6] Aber innerhalb dieser Schranke zeigt er eine tüchtige ehrenhafte Gesinnung, auf Ehrfurcht vor dem Heiligen beruhend, in den Schranken der Zucht sich haltend und edle feine Sitte damit verbindend. So sind seine Elegien das Lebens- und Erziehungsbuch der Gebildeten geworden und seit Plato oft citirt. Zu Grunde liegt allem Rechtverhalten die Scheu vor den Göttern (z. B. V. 1145 fg. V. 1179 fg.).[7] Aus dieser εὐσέβεια erwächst die Tugend. Sie ist freilich die Sache nur weniger (150. 933); denn das Böse ist leicht, aber das Gute schwer (1027 fg.); aber sie ist immer das Beste und Sicherste (315 fg.). Sie ist das Mittlere (πάντων μέσ' ἄριστα 355. 401). Die oberste, weil zusammenfassende Tugend ist die Gerechtigkeit, im Sinne der bürgerlichen Gerechtigkeit (145 fg.), welche die rechte Mitte einhält (220), die mittlere Straße wandelt (839. 945 fg.), das richtige Maß beobachtet (614). Dazu gehört die Tugend der Einsicht (895 fg. 1171 fg.), und nicht minder ist die Tapferkeit

1) Vgl. Theob. Ziegler, Die Ethik der Griechen u. s. w. 1881. S. 23.
2) ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πασ' ἀρετή 'στιν.
3) πολλὰ μέσοισιν ἄριστα· μέσος θέλω ἐν πόλει εἶναι.
4) ἔργα δὲ Κυπρογενοῦς νῦν μοι φίλα καὶ Διονύσου καὶ Μουσέων ἃ τίθησ' ἀνδράσιν εὐφροσύνας.
5) οὐδὲ μάκαρ οὐδεὶς πέλεται βροτός, ἀλλὰ πόνηροι (von Leiden gedrückt) πάντες, ὅσους θνητοὺς ἠέλιος καθορᾷ. Vgl. auch besonders die bekannte Erzählung Herod. 1, 30—33 und die Worte: διέδεξεν ὁ θεὸς ὡς ἄμεινον εἴη ἀνθρώπῳ τεθνάναι μᾶλλον ἢ ζώειν.
6) Wie denn Bernhardy (Grundriß der griech. Lit.-Gesch. II, 1. 3. Aufl.) deshalb von einer „kastenartigen Tugendlehre", derjenigen des dorischen Adels bei Theognis redet. Vgl. Ziegler a. a. O. S. 24.
7) Bergk, poetae lyrici graeci, ed. IV. T. II. Lips. 1882.

als das Höchſte zu bezeichnen (1003 fg.). So haben wir hier bereits die ſpäteren vier Kardinaltugenden. Sie haben ihren Urſprung in der populären Moral des bürgerlichen Gemeinſchaftslebens und ſind erſt ſpäter philoſophiſch begründet, verwerthet und vertieft worden. Den Gegenſatz zu dieſer Tugend bildet der Uebermuth, die ὕβρις (1174 fg.); er iſt das größte Uebel (151). Es iſt, wie wir ſehen, die altgriechiſche Anſchauung, welche Einhaltung der Schranke als die Sittlichkeit, Nichtachtung derſelben als die Sünde anſieht. Unter den einzelnen Lebensverhältniſſen treten hervor: die Pflicht die Aeltern zu ehren (821 fg.), die Liebe zur Heimat (788), die Treue gegen den Freund (97. 323 fg.), dem Freunde Freund, dem Feinde Feind ſein (871 — ein allgemeiner Grundzug aller folgenden Zeiten). Dem Nebenmenſchen ſoll man Theilnahme erweiſen (1217 fg.), aber Wohlthaten nur den Würdigen (105 fg.), denn nur von dieſen hat man Vergeltung zu hoffen (573 fg.); gegen die Fremden und Diener aber iſt Kälte und Härte (301 fg.), und gegen die Feinde Haß das Richtige (363 fg.), ja Rachſucht (345 fg.). Von eigentlicher Liebe alſo iſt hier nicht die Rede. Wo es Liebe zu ſein ſcheint, iſt es intereſſirte Liebe, deren Seele die Selbſtſucht bildet und die ſtolze Verachtung der Anderen. Die Sittlichkeit iſt nicht eine innere Heiligung und Erneuerung, ſondern nur äußere Selbſtbeherrſchung (365 fg.). Der Weg zu ihr iſt die Erziehung und Lehrunterweiſung der Jugend (28); im Alter hilft Lehren nichts mehr (578) und den Thoren zum Weiſen, den Schlechten zum Wackeren zu machen (d. h. Bekehrung) iſt unmöglich (429 fg.); denn „mit Lehren wirſt du den Schuft niemals bilden zum rechtlichen Mann“ (438). Denn die Sittlichkeit iſt naturbedingt. Sie iſt abhängig von edler Geburt (535 fg.), vom Geſchick (166), von äußeren Umſtänden, beſonders vom Vermögen (173 fg. 751 fg.). Kein Wunder, daß in Wirklichkeit nur wenige tugendhaft ſind (150. 933) und Niemand von Grund aus gut (615), ſondern die Sünde allgemein (327) und alle möglichen Schlechtigkeiten unter den Menſchen heimiſch (623), und ſo auch Niemand glücklich (167 fg. 425 fg.), wie denn ſein berühmtes Wort, daß Nichtgeboren ſein oder doch wenigſtens gleich nach der Geburt zu ſterben das Beſte ſei,[1] oft citirt wurde. Die Folgerung, die daraus gezogen wird, iſt auf der einen Seite die

1) πάντων μὲν μὴ φῦναι ἐπιχθονίοισιν ἄριστον,
μηδ' ἐσιδεῖν αὐγὰς ὀξέος ἠελίου.
φύντα δ' ὅπως ὤκιστα πύλας Ἀΐδαο περῆσαι,
καὶ κεῖσθαι πολλὴν γῆν ἐπαμησάμενον.

Reſignation (τολμᾶν: 1029 τόλμα, θυμέ, κακοῖσιν ὅμως ἄτλητα πεπονθώς, außerdem 355. 442. 445. 591. 617. 657. 687), auf der anderen Seite, da wir doch alle ſterben müſſen und die Jugend vergeht, Genuß des Lebens und der Jugend (567 fg. 973 fg. 983 fg. 1007 fg. 1065 fg. 1070). Wir ſehen, das Streben nach Sittlichkeit führt nur zum bürgerlichen Rechtverhalten, zu einer äußeren Selbſtbeherrſchung in edler Sitte, weil die Sittlichkeit naturhaft gefaßt und vom Geiſt des Egoismus innerlich beſtimmt iſt. Es iſt eine Sittlichkeit nicht des Handelnden, ſondern nur der Handlung, bei welcher die ſchlimme Artung des Herzens ungebrochen die alte bleibt. Die ſittliche Anſchauung des Theognis beherrſcht das geſammte griechiſche Bewußtſein, auch in der philoſophiſchen Ethik eines Ariſtoteles begegnet ſie uns; und über ihre Schranken iſt die antike Moral nie hinausgekommen: ſo denn auch, wo ſie ehrlich war, nicht über das Bekenntniß ihres Unvermögens, daß ſie mit Lehre, die doch ihr einziges Mittel war, nie die Unſittlichkeit überwinden und in ſittliche Geſinnung umwandeln könne.[1] Sie weiß Sollen und Sein nicht zuſammenzubringen.

4. Solon war auch einer der ſ. g. ſieben Weiſen — Staatsmänner und Morallehrer zugleich, von denen mannichfache Sittenſprüche berichtet werden, in welche ſie ihre politiſch-moraliſche Lebenserfahrung niederlegten. Wenn ſchon bei Theognis ſich mit der Moral der Blick auf den Erfolg, alſo die Reflexion der Klugheit auf die Nützlichkeit verbunden hatte (105 fg. 135. 164), ſo tritt dies Moment der Klugheit und Utilität bei den Sittenſprüchen dieſer ſ. g. ſieben Weiſen noch ſtärker hervor. Die Moral wird zur Klugheitsmoral; denn ſie iſt das Produkt der praktiſchen Lebenserfahrung. Das Maß, von allem das Beſte, iſt nicht blos das Schönſte, ſondern auch das Nützlichſte.[2] Zwei Denkſprüche ſind es vor allem, welche den Kern

1) Vgl. Theognis v. 429 ff. — — —
Hätte dem ärztlichen Stand ſolches verliehen ein Gott,
Unheilbrütenden Sinn und Laſter der Menſchen zu heilen,
Viel und reichlicher Lohn würde fürwahr ihm zu Theil.
— — — — — aber mit Lehren
Wirſt du den Schuft niemals bilden zum rechtlichen Mann.
(Ueberſ. v. Binder.)
So noch Celſus in ſeinem ἀληθὴς λόγος. Das Evangelium dagegen kennt auch eine Medicina animae. Vgl. Joh. Gerhard Einl. zu ſ. Meditationes sacrae.

2) Μηδὲν ἄγαν wird dem Pittakus und Solon zugeſchrieben; Thales: μέτρῳ χρῶ. Pittakus und Chilon: μὴ ἐπιθύμει ἀδυνάτων. Bias: νόσος ψυχῆς τὸ τῶν ἀδυνάτων ἐρᾶν. Solon: θυμοῦ κράτει. Pittakus: ἡδονῆς κράτει.

der übrigen und gleichſam den Schwerpunkt der helleniſchen Geſinnung bedeuten: γνῶθι σαυτόν und μηδὲν ἄγαν (Bernhardy, Grundriß I, 394). Sie bildeten auch neben dem vielgedeuteten Εἰ die wichtigſten der am Heiligthum des Apollo angeſchriebenen delphiſchen Sprüche. Sie begrüßten von den doriſchen Säulen in der Vorhalle des Tempels aus den Nahenden. Sie ſind alle Ausdruck eines und deſſelben Geiſtes praktiſcher Moral, Sprüche der Lebensweisheit, in die ſich die Lebenserfahrung bedeutender Männer niedergelegt hatte, die dann zum Anhalt für die Entwickelung des ſittlichen Bewußtſeins des Volkes wurde. Die Summe dieſer Lebensweisheit iſt die Idee des Maßvollen. Es iſt nicht eine tiefere ſittliche Anſchauung, die hier zum Ausdruck kommt; der Standpunkt iſt vielmehr ein praktiſcher Nützlichkeitsſtandpunkt, wie er ſolchen Lebensregeln überhaupt eignet. Aber ſie erhalten eine höhere Weihe, indem ſie dem Gott in den Mund gelegt werden. Die Moral knüpft an die Religion an; aber ſie knüpft blos an ſie an, ſie iſt nicht aus ihr entſprungen, ſie hat ihren Urſprung vielmehr nur in der vernünftigen Erwägung des menſchlichen Gemeinſchaftslebens; das Verhältniß der Moral zur Religion iſt ein ganz äußerliches.[1]

Chilon: ἐγκράτειαν ἄσκει. Thales: κακὸν ἀκρασία. Kleobulos: μέτρον ἄριστον (vgl. auch τοῖς σοφοῖς τὸ μέτρον ὁ νόμος δέδωκεν). Periander: ὕβριν μίσει. Chilon und Pittakus: γνῶθι σαυτόν. — Pittakus: φίλει τὴν παιδείαν. Thales: βαρὺ ἀπαιδευσία. Periander: πᾶσιν ἄρεσκε. Solon: ἔργμασιν ἐν μεγάλοις πᾶσιν ἀδεῖν χαλεπόν — wogegen ſchon Theognis 799—804: οὐδὲ — Ζεὺς — θνητοῖς πᾶσιν ἀδεῖν δύναται. — Pittakus: κτῆσαι καλοκἀγαθίαν. Solon, Pittakus und Chilon: νόμοις πείθου. — Pittakus: παρακαταθήκας ἀπόδος. Vgl. Ziegler a. a. O. S. 254 f. Die Ueberlieferungen bei Diog. Laert. I, 2 ff.

1) Ueber die Delphiſchen Sprüche hat Göttling eine geiſtvolle Abhandlung geſchrieben (Geſ. Abh. I, 221—250), in welcher er in jenen Sprüchen „das älteſte ethiſche Syſtem der Griechen" nachzuweiſen ſucht und die Vermuthung begründen zu können glaubt, daß die Sprüche ein Diſtichon und zwar folgendes gebildet haben. Εἰ. θεῷ ἦρα κόμισον. παραὶ τὸ νόμισμα χάραξον. γνῶθι σαυτόν. μηδὲν ἄγαν. ἐγγύα, πάρα δ' ἄτη. Darin glaubt er die alten fünf Kardinaltugenden zu finden: ὁσιότης = θεῷ ἦρα (Gott den Dienſt oder die Ehre). σοφία = γνῶθι σεαυτόν. δικαιοσύνη = μηδὲν ἄγαν. σωφροσύνη = ἐγγύα, πάρα δ' ἄτη (thue ein Gelöbniß und gleich iſt Unglück da). ἀνδρία = παραὶ τὸ νόμισμα χάραξον (präge die Münze um d. h. geſtalte die Sitte frei nach deiner Eigenthümlichkeit). Dieſe fünf Tugenden ſeien hier wie fünf Prädikate zu dem Subjekt: „du biſt", nämlich: ein Menſch, gedacht und unter den Schutz Apollo's, des Vertreters der Idee der höheren Sittlichkeit unter den griechiſchen Göttern, geſtellt. — Aber Ferd. Schultz hat im Philologus XXIV. 1866 S. 193—226 („die Sprüche der delphiſchen Säule") das vielfach Unſichere dieſer Aufſtellungen Göttling's nachgewieſen, vor allem daß die Sprüche nicht hexametriſch lauteten, ſchon deshalb, weil es nicht γνῶθι σεαυτόν ſondern ſtets γνῶθι σαυτόν heißt. Er glaubt folgende fünf Sprüche feſtſtellen zu können: γνῶθι σαυτόν und μηδὲν ἄγαν, die beiden bekannteſten, welche auch von Plato Protag. S. 343 als denkwürdige dem Apollo geweihte Sprüche der lakedämoniſchen Weisheit genannt werden, ferner ἐγγύα, πάρα δ' ἄτη, nach Plato Charmid. S. 164 — dieſe drei Sprüche werden von Diodor und Plinius dem Chilon allein zugeſchrieben —; dann werden noch als delphiſch genannt das bekannte Εἰ und θεῷ ἦρα. In Betreff des Εἰ ſtimmt Schultz mit Göttling darin überein, daß es nicht, wie es Plutarch faßt (de E. delph. c. 17. 19—21) als Gruß an die Gottheit — wie es ja allerdings gemeint ſein mag, wenn es auf Gemmen eingegraben war — ſondern, weil hier unter den Sprüchen, als ein Ruf Gottes an den Menſchen zu faſſen ſei: „du biſt ein zwar endliches, aber doch denkendes, ſelbſtbewußtes Weſen", alſo handle als ſolches. — Nach griechiſcher Denkungsweiſe iſt der Menſch ein endliches Vernunftweſen. Von dieſem Bewußtſein ſoll ſein ſittliches Verhalten beſtimmt ſein.

3. Die Höhe der ſittlichen Denkweiſe des helleniſchen Volksgeiſtes.

Vgl. zum Folgenden beſ. Nägelsbach, Nachhomer. Theologie. Nürnb. 1857. Außerdem Lübker, Sophokleiſche Theologie u. Ethik. Kiel 1851. 55. Schömann, Das ſittl.-religiöſe Verhalten der Griechen zur Zeit ihrer Blüthe. Greifsw. 1848. G. Dronke, Die relig. u. ſittl. Vorſtellungen des Aeſchylos u. Sophokles. Leipz. 1861. Derſ., Ueber die relig. u. eth. Anſchauungen Pindar's. Zeitſchr. f. d. Gymn. XIV. 1861. S. 68—79. Platner, Ueber die Idee der Gerechtigkeit in Aeſchylus u. Sophokles. Leipz. 1858. H. Buchholz, Die ſittl. Weltanſchauung des Pindar u. Aeſchyl. Leipz. 1869. W. Hoffmann, Aeſchyl. u. Herodot über den φθόνος der Gottheit. Philologus Bd. XV. Derſ., Das Walten der Gottheit im Menſchenleben nach Aeſchyl. u. Sophokl. Progr. des Sophiengymn. Berlin 1869. Piderit, Sophokleiſche Studien. Hanau 1856. 57. Lindemann, 4 Abhandlungen über die relig.-ſittl. Weltanſchauung des Herodot, Thukydides u. Xenophon u. den Pragmatismus des Polybius. Berlin 1852.

1. Die großen Geſchicke, welche Griechenland in den Perſerkriegen erfuhr, und das erweiterte politiſche Leben, welches ſich daran anſchloß, erweiterten den Blick über den nächſten Kreis hinaus und erhoben den Geiſt auf einen höheren Stand auch der ſittlichen Betrachtung der menſchlichen Dinge und gaben dem individuellen Leben eine Beziehung zu den großen weltgeſchichtlichen Gegenſätzen und Geſetzen. Der Geiſt der ſittlichen Denkweiſe blieb im weſentlichen derſelbe, wie er ſchon bei Homer grundlegend ſich ausgeſprochen und in der Reflexion Heſiod's und der Gnomiker ſich entwickelt hatte; aber indem er ſich zuſammenſchloß mit den großen geſchichtlichen Erfahrungen, die man gemacht, erfuhr jene damit ebenſo eine ſittliche Vertiefung und Erweiterung. Vor allem waren es die großen Dramatiker, in denen dieſes vertiefte ſittliche Bewußtſein zum Ausdruck kam, neben Aeſchylus inſonderheit in Sophokles; aber auch die Hiſtoriker ſtellen den beſonderen Kreis geſchichtlicher Vorgänge, den ſie darſtellten, in das Licht allgemeinerer Betrachtung. Und wenn dann

im Zusammenhang mit dem gesteigerten individuellen Selbstbewußtsein jene Spannung zwischen dem Geist des Subjektivismus und der volksmäßigen Ueberlieferung eintrat, durch welche allmählich diese zersetzt wurde, so bewahrte sich doch bis weit herunter die überkommene sittliche Denkweise und fand besonders in einzelnen Rednern Dolmetscher, und zuletzt noch in Pausanias einen späten Zeugen.

2. Die Grundlage des sittlichen Bewußtseins ist auch jetzt das religiöse; aber auch jetzt nicht der Gegensatz des sündigen Menschen zur heiligen Gottheit, der Sünde zur Heiligkeit und Liebe, sondern des hinfälligen und vergänglichen Menschen zu den höheren Mächten, die wie an Macht so an Wissen und Weisheit die Menschen weit überragen. Und zwar ist es die göttliche σοφία, welche jetzt stärker als früher betont wird im Zusammenhang mit der stärker sich geltend machenden Vorstellung der göttlichen Vorsehung (πρόνοια) und Leitung der menschlichen Dinge. Da aber die göttliche Providenz und Weltregierung ein sittliches Thun ist, so fordert dies sittliche Eigenschaften von seiten der Götter, vor allem die Strafgerechtigkeit. Daß der Frevler leiden müsse (δράσαντι παθεῖν), galt als uraltes göttliches Prinzip der Weltordnung. Die Gewißheit der Strafe des Bösen war sicherer als die der Belohnung des Guten. Aber es ist nicht sowol die sittliche Natur der Gottheit, welche in der Gerechtigkeit sich mit innerer Nothwendigkeit manifestirte, als vielmehr der Beruf der Götter, als die höheren Mächte des Weltlebens die menschlichen Geschicke zu leiten, was nach dem sittlichen Bewußtsein der Menschen nicht ohne die Handhabung des sittlichen Gesetzes der Vergeltung geschehen kann.[1]

Daß die Götter trotz der Vertiefung und Erweiterung der sittlichen Betrachtungsweise, welche sich in der stärkeren Betonung der göttlichen Providenz zeigt, doch immer die höheren Mächte bleiben, welche die Menschen in den ihnen gezogenen Schranken zu halten oder in dieselben zu weisen haben, zeigt sich darin, daß auch jetzt nicht blos

1) Darüber, daß es der homerischen Denkweise noch völlig fern liegt eine Providenz im eigentlichen Sinn vorauszusetzen, vgl. Nägelsbach, Homer. Theol. S. 52, wo auf Delbrück's Abhandlung: Homeri religionis quae ad bene beateque vivendum heroicis temporibus fuerit, diss. Magdeb. 1797 (p. 11) verwiesen wird. Dagegen betont Aeschylus sehr nachdrücklich die Leitung der menschlichen Dinge durch die Götter in allen seinen Dramen. Vgl. Ludw. Schiller Aesch. Perser erklärt. Berl. 1869 S. 23. Zum Begriff einer Vorsehung im vollen Sinn erhebt sich freilich der griechische Geist auch hier nicht, da ihm die Idee der Einheit der Menschen und ihrer Geschichte und die Gewißheit eines einheitlichen Zieles derselben fehlt. Vgl. Nägelsb., Nachhom. Theol. S. 90 fg.

sie der sittlichen Ueberhebung entgegentreten, sondern auch dem Uebermaß des Glückes. Der Neid der Gottheit (τὸ θεῖον φθονερὸν καὶ ταραχῶδες [zornig] Herodt. 1, 32) ist nicht blos herodoteische Vorstellung.[1] Zwar protestirt Aeschylus gegen die gewöhnliche Volksvorstellung, daß auch schuldloses Glück Elend erzeuge (Ag. 757). Der φθόνος setzt bei ihm immer eine Herausforderung des Einschreitens der Götter voraus; er ist νέμεσις. Aber damit steht Aeschylus, von den Philosophen abgesehen, allein.[2] Selbst dem frommen Xenophon ist jene Vorstellung nicht fremd. Und diejenigen Schriftsteller, welche den altgriechischen Glauben in der Endperiode des griechischen Lebens bekennen, sind erfüllt von der Ueberzeugung, daß die Gottheit dem Menschen auch schuldloses Glück nicht gönne.[3] Damit aber wird die Nemesis gegen menschliches Uebermaß aus einer Sache sittlicher Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit zu einer Sache des persönlichen Parteiinteresses der Götter; und die Güte und Gnade der Gottheit zu einer Sache der Willkür. Zu einer wirklichen Erkenntniß und Anerkennung göttlicher Heiligkeit und Liebe kommt es nicht; damit aber auch nicht zur Sicherung der richtigen religiösen Grundlagen der sittlichen Denkweise. Das Fundament liegt wesentlich nur in der Anerkennung der göttlichen Gerechtigkeit, vor allem im Sinne der Strafgerechtigkeit. Darauf ruht das sittliche Regiment, welches die Götter führen.

Dies macht sich vor allem geltend in der Aufrechterhaltung der Grundordnungen des menschlichen Lebens. Diese betreffen im wesentlichen die Pflichten gegen die Götter, gegen die Aeltern und gegen die Todten. Zu diesen allgemeinen Pietätsverhältnissen treten dann die speciellen Rechtsverhältnisse des bürgerlichen Gemeinwesens, welche ebenfalls unter dem Schutz der Götter in mannichfacher Vertheilung stehen. Aber ohne daß die Gottheit konsequent als alles bedingendes Prinzip und alles bestimmende Macht gefaßt würde und es so zu einer einheitlichen sittlichen Weltanschauung käme. Denn da die Götterwelt nur ein Erzeugniß des eigenen Menschengeistes ist, so trägt sie auch stets die Schranken desselben an sich, kommt also über die Selbst-

1) Zu Herod. vgl. Hoffmeister, Sittlich-relig. Lebensansicht des Her. Essen 1832. § 1—7. Die betr. Stellen sind öfter gesammelt z. B. von den Auslegern zu Herod. 1, 32. 3, 40. 7, 10, V, zu Pindar Ol. 8, 86. 13, 25. Isthm. 6, 39 und Eurip. Alc. 1154. Lehr's Populäre Aufsätze aus dem Alterth. 2. Aufl. 1875, S. 33—68. Lange, Verm. Schr. S. 238 f. Nägelsb., Nachhom. Theol. S. 50 ff.

2) Vgl. Schiller a. a. O. S. 22.

3) Nägelsb., Nachhom. Theol. S. 52. Auch bei Aeschylus ist in den Göttern etwas Feindseliges; vgl. Prom. und Pers. 364. Ferner Pindar, Isthm. 6, 55. Pyth. 10, 28. Ol. 13, 34.

widersprüche nicht hinaus, welche schließlich den religiösen Glauben und damit die Grundlagen der Moral aufzulösen drohen.

3. Was nun das Einzelne betrifft, so wird nach wie vor die Frömmigkeit in die Anerkennung der Abhängigkeit von den Göttern gesetzt, nicht sowol im Sinne einer freien inneren Gesinnungsthat, als vielmehr im Sinne eines rechtlichen Verhältnisses, welches im äußeren gesetzlichen Thun, vor allem des Opfers, seinen entsprechenden Ausdruck findet. Dem entsprechend ist auch jetzt das Gebet nur Produkt des Bedürfnisses, nicht freie Aeußerung des kindlichen Verhältnisses zur Gottheit. Doch ist es nicht nur eine das ganze Leben umfassende Macht, denn keine Lehre steht fester, als daß alles mit der Gottheit d. h. mit Gebet und Opfer begonnen werden müsse[1]; sondern es zeigt sich auch insofern ein sittlicher Fortschritt über die frühere Zeit hinaus, als uns mehr Gebete um sittliche Güter begegnen.[2] Und auch im religiösen Verhalten wird mehr als früher auf die Gesinnung — des Gehorsams, des Vertrauens, der Ergebung gedrungen; freilich einer Ergebung nur im Sinne der Resignation gegen die göttliche Nothwendigkeit.[3] Denn zu einem persönlichen Verhältniß der Gottheit kommt es nie, wie denn auch unter den vielen griechischen Namen, die mit φιλο zusammengesetzt sind, kein einziger sich findet, der in der zweiten Hälfte den Namen einer Gottheit hat.[4]

So ist denn auch das Motiv der Sittlichkeit nicht das sittliche, sei es positiv, sei es negativ, Verhältniß zu Gott, sondern das natürliche Moment der Hinfälligkeit der Menschen.[5] Im Bewußtsein dieser seiner Hinfälligkeit soll er nun auch seiner Schranken bewußt bleiben und sie einhalten. Darin besteht die Sittlichkeit; ihr Prinzip ist das Maß, ihr Wesen die σωφροσύνη, ein σώφρον d. h. ein ἀνὴρ μέτριος

1) Vgl. Xen. Oecon. 6, 1: σὺν τοῖς θεοῖς ἄρχεσθαι παντὸς ἔργου, ὡς τῶν θεῶν κυρίων ὄντων οὐδὲν ἧττον τῶν εἰρηνικῶν ἢ τῶν πολεμικῶν ἔργων.

2) Vgl. Pind. Ol. 13, 115: Ζεῦ τέλει', αἰδῶ δίδοι (d. i. σωφροσύνην, also den Inbegriff und Kern aller Sittlichkeit) καὶ τύχαν τερπνῶν γλυκείαν. vgl. auch das berühmte Lakedämonische Gebet (Alcib. sec. p. 148 C), daß die Götter ihnen zu dem Guten das Schöne geben möchten d. h. zu dem Nützlichen das Sittliche.

3) Vgl. z. B. Thukyd. 2, 64, 2: φέρειν χρὴ — τὰ δαιμόνια ἀναγκαίως, τά τε ἀπὸ τῶν πολεμίων ἀνδρείως.

4) Nägelsb. a. a. O. S. 424 Anm.

5) Die Klage hierüber geht durch alle Zeiten herab. Aeschyl. Agam. 1327 σκιά τις. Soph. Oed. Col. 1224 im Anschluß an Theognis bekanntes Wort: μὴ φῦναι τὸν ἅπαντα νικᾷ λόγον· τὸ δ', ἐπεὶ φανῇ, βῆναι κεἰθεν ὅθεν περ ἥκει, πολὺ δεύτερον, ὡς τάχιστα. Aj. 125 f. Pind. Pyth. 8, 95 σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος.

zu sein[1]; demnach sich selbst zu beherrschen, ἄρχειν ἑαυτοῦ, die natürlichen Begierden im Zaum zu halten, ist die sittliche Aufgabe, deren Erfüllung allen anderen Tugenden und Vorzügen erst ihren Werth verleiht[2] — also nicht Heiligung, sondern Beschränkung der Natur auf das dem Einzelnen durch das Gemeinschaftsleben und die Vernunft gesetzte Maß.

4. Im Verhältniß zu den Anderen erweist sich die σωφροσύνη als das suum cuique tribuere, gestaltet sich also zur δικαιοσύνη. Denn diese besteht darin, daß jedem zutheil wird, was ihm gebührt, dem Freunde Gutes, dem Feinde Böses ꝛc., um so das Gleichgewicht im bürgerlichen Gemeinschaftsleben aufrecht zu erhalten. Zu ihr gehört im socialen Verhältniß der Menschen zu einander die Wahrheit und Treue, welche die Bedingung des Gemeinschaftslebens sind, vor allem die Eidestreue. Vor Anderen verabscheut der fromme Xenophon Eid- und Wortbrüchigkeit. Wer einen Eid mit Bewußtsein mißachtet, führt gegen die Götter selbst Krieg und wird ihnen nicht entrinnen.[3] Aber zu einer rückhaltlosen, durch das Interesse nicht beschränkten Anerkennung der Wahrhaftigkeit kommt es doch nicht.[4] So bedeutend die Rolle ist, welche im antiken Leben die Freundschaft spielt, so ist doch auch hier das Prinzip des gegenseitigen Maßes bestimmend, sodaß dadurch das Freundschaftsverhältniß den Charakter eines Rechtsverhältnisses bekommt. Darnach bestimmt sich auch das Verhältniß zum Feind. Die Rechtmäßigkeit der Rache ist daher allgemeiner Grundsatz.[5] Der Mensch selbst geht immer unter in dem konkreten Menschen, mit dem wir in unmittelbarer Verbindung stehen, im Bürger, im Freund, im Feind. So wird zwar die Pflicht der Ver-

1) Pind., Ol. 13, 47 ἕπεται δ' ἐν ἑκάστῳ μέτρον. Aesch., Pers. 820: ὡς οὐχ ὑπέρφευ θνητὸν ὄντα χρὴ φρονεῖν. Soph. Aj. 758 fg.

2) Xenoph., Cyrop. 3, 1, 16 ἄνευ σωφροσύνης οὐδ' ἄλλης ἀρετῆς οὐδὲν ὄφελος. Mem. 4, 3, 1. Sie ist ἐγκράτεια ἡδονῆς, nämlich γαστρὸς καὶ ποτοῦ, sprzielle τῶν ἀφροδισίων, auch der Päderastie. Vgl. Xen., Mem. 1, 3, 14. 2, 2, 4. Nägelsb. a. a. O. 234.

3) Anab. 2, 5, 7. 41: δίκαιον γὰρ ἀπόλλυσθαι τοὺς ἐπιορκοῦντας. Zur Wortbrüchigkeit vgl. 2, 6, 22. 25. 3, 2, 4.

4) Soph., Philoct. 108. Menander bei Stob. 12, 5: κρεῖττον δ' ἑλέσθαι ψεῦδος ἢ ἀληθὲς κακόν. Vgl. Lübker, Theol. des Soph. II, 58 fg.

5) Vgl. Aeschylus' Orestie. Soph., Antig. 641 fg.: die Männer wünschen deswegen gehorsame Söhne im Hause, ὡς καὶ τὸν ἐχθρὸν ἀνταμύνωνται κακοῖς καὶ τὸν φίλον τιμῶσιν ἐξ ἴσου πατρί. Xen., Mem. 2, 3, 14: καὶ μὴν πλείστου γε δοκεῖ ἀνὴρ ἐπαίνου ἄξιος εἶναι, ὃς ἂν φθάνῃ τοὺς μὲν πολεμίους κακῶς ποιῶν, τοὺς δὲ φίλους εὐεργετῶν. 2, 6, 35: ἔγνωκας ἀνδρὸς ἀρετὴν εἶναι νικᾶν τοὺς μὲν φίλους εὖ ποιοῦντα τοὺς δ' ἐχθροὺς κακῶς. Vgl. Nägelsb. a. a. O. S. 248 f.

söhnlichkeit anerkannt[1], aber zur eigentlichen Feindesliebe kommt es nicht.[2] Unter den Erweisungen der δικαιοσύνη tritt besonders die Dankbarkeit (vor allem bei Xenophon[3]) und die Barmherzigkeit gegen die Hülflosen, die eben als solche einen Rechtsanspruch darauf haben — gegen die Fremden, die Schutzflehenden[4], die Armen (besonders in Athen[5]), die Alten (besonders in Sparta), die Todten — hervor. Diese Erweisungen der δικαιοσύνη bilden dort den Kreis der φιλανθρωπία — wofür Xenophon den älteren Cyrus als Beispiel aufstellt. Aber immer ist es nicht die Liebe gegen den Menschen als solchen, sondern eben Erweisung der Gerechtigkeit, die Jedem das Seine gibt, aus Achtung vor dem Gesetz[6], eine Sittlichkeit der That, nicht des Thäters, also eine Sittlichkeit der Gesetzlichkeit. Es fehlte das tiefere sittliche Prinzip und die Macht der inneren sittlichen Erneuerung. Darum konnte es geschehen, daß Licht und Schatten hart nebeneinander standen und z. B. mit der Uebung der Barmherzigkeit, welche den Ruhm Athens bildete, zugleich rücksichtsloseste Unbarmherzigkeit sich verband.

5. Dieser Mangel der innerlichen und einheitlichen Sittlichkeit macht sich auch geltend in den Bethätigungen der δικαιοσύνη innerhalb der sittlichen Institutionen der Ehe und des Staates. Die Ehe gilt nicht als ein sittliches, sondern als ein rechtlich politisches Institut; ihr Zweck ist ausschließlich Kindererzeugung, und zwar im Dienst des Staates, also echtes Bürgerblut zu erhalten. Deshalb wurde zwar Treue der Frau, aber nicht des Mannes gefordert; denn die Ehe trug nicht den Charakter der Heiligkeit an sich und war nicht an sich ein sittliches Verhältniß.[7] So war denn auch folgeweise die Stellung

1) Pittakus: συγγνώμη τιμωρίας κρείττων bei Diog. Laert. I, 4, 3. Soph. Aj. 1332 fg.

2) Schaubach, Das Verhältniß der Moral des klass. Alterth. zur christl. beleuchtet durch vergleich. Erörterung der Lehre von der Feindesliebe. Stud. und Krit. 1851, 1.

3) Xen., Cyrop. 5, 2, 11. 5, 3, 31. 6, 1, 47. Anab. 5, 8, 26 καλόν γε καὶ δίκαιον καὶ ὅσιον καὶ ἥδιον τῶν ἀγαθῶν μᾶλλον ἢ τῶν κακῶν μεμνῆσθαι. Lübker, Soph. Theol. II, 61.

4) Ζεὺς heißt αἰδοῖος und ἱκέσιος.

5) Vgl. bei Nägelsb. a. a. O. 255 fg. die — wenngleich etwas rhetorische — Schilderung des Verhältnisses zwischen den Reichen und den Armen bei Isokr. 7, 31. 32. 35.

6) Vgl. Nägelsb. a. a. O. 261.

7) Ueber die griech. Auffassung der Ehe vgl. Lasaulx, Zur Geschichte und Philosophie der Ehe bei den Griechen. In dessen Studien des klass. Alterth. S. 374—458. Becker, Charikles II, 52—54 S. 276—328. Leop. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen II, 175—207. Die Ehe wird zwar κοινωνία παντὸς τοῦ βίου genannt Isokr. 3, 40; aber ihr sittlicher Charakter ging leicht in dem

der Gatten nicht die der Ebenbürtigkeit, weil nicht das sittliche Verhältniß persönlicher Gleichheit, sondern das natürliche Verhältniß der Ungleichheit maßgebend war, wenn auch in Wirklichkeit manche Ehen der sittlichen Forderung mehr entsprachen. Da nicht die sittliche Würdigung der Ehe selbst als einer persönlichen Lebensgemeinschaft, sondern, entsprechend der bürgerlichen Bedeutung der Ehe, nur die Naturbedingungen und Naturzwecke und äußeren Verhältnisse derselben für das sittliche Urtheil maßgebend waren, so war die Leichtigkeit der Scheidung, sowie die Freiheit des Konkubinats die natürliche Folge davon und eine mächtige Beförderung in der Auflösung der sittlichen Bande. Aus dieser naturalistischen Betrachtung des geschlechtlichen Lebens erklärt sich auch die uns so unbegreifliche, in der alten Welt heimische Sitte der Päderastie — die unerfreulichste Seite im Bilde des antiken Lebens, um so abstoßender, je mehr sie auch von der Poesie verherrlicht wurde.[1]

6. In dem durch die Natur geknüpften Verhältniß von Aeltern und Kindern[2] ist vor allem das Recht der Aeltern von der allgemeinen Sitte des griechischen Volkes geschirmt, und das Gebot die Aeltern zu ehren der Verpflichtung, die Gottheit zu ehren, zunächststehend, und auch durch die positiven Gesetze (Athens) geschützt.[3] Denn die Gerechtigkeit fordert, daß die Kinder sich dankbar erweisen. So ordnet sich dieses Pietätsverhätniß der Pflicht der rechtlichen Gegenleistung unter und fällt so ebenfalls der rechtlich gesetzlichen Betrachtungsweise anheim, welche die Schranke der gesammten griechischen Moral ist. Wird das Verhältniß zwischen Aeltern und Kindern aber unter den Gesichtspunkt des Rechtes gestellt, so fällt naturgemäß auf

rechtlichen unter (Hermann, Priv. Alterth. S. 131) und ihre sittlichen Schranken erhellen aus der bekannten Stelle in Demosth. Rede gegen Neära § 122: τὸ γὰρ συνοικεῖν (das eheliche Zusammenleben) τοῦτ' ἐστιν, ὃς ἂν παιδοποιῆται καὶ εἰσάγῃ εἰς τε τοὺς φράτερας καὶ δημότας τοὺς υἱεῖς καὶ τὰς θυγατέρας ἐκδιδῷ ὡς αὐτοῦ οὔσας τοῖς ἀνδράσιν. Τὰς μὲν γὰρ ἑταίρας ἡδονῆς ἕνεκ' ἔχομεν, τὰς δὲ παλλακὰς τῆς καθ' ἡμέραν θεραπείας τοῦ σώματος, τὰς δὲ γυναῖκας τοῦ παιδοποιεῖσθαι γνησίως καὶ τῶν ἔνδον φύλακα πιστὴν ἔχειν. So ist sie denn „kaum besser als ein nothwendiges Uebel angesehen und jedenfalls als ein Rechtsgeschäft behandelt" worden (Herm., Priv. Alterth. 143).

1) Vgl. Becker, Charikles II, 189. Hermann, Priv. Alterth. § 29, 14 fg.

2) Leop. Schmidt II, 133 fg.

3) Die κάκωσις γονέων schloß in Athen von den Staatsämtern aus. Hermann, Priv. Alterth. § 11, 16. Aeschin. 1, 28: τοὺς γονεῖς δεῖ ἐξ ἴσου τιμᾶν τοῖς θεοῖς. Als Pflicht der Dankbarkeit: Anaximenes bei Stob. 79, 37: ἀντευεργετεῖν, Aber uneheliche, verwahrloste, der Entehrung preisgegebene Kinder sind durch das Gesetz von allen Gegenleistungen freigesprochen (Hermann, Priv. Alterth. § 11, 17—19).

die Seite der Kinder das ſtärkere Moment der Verpflichtung, auf die der Aeltern und ſpeziell des Vaters das der Berechtigung. Es geht auch hier der Menſch im Kinde und ſein Menſchenrecht unter in dem ſpeziellen Unterordnungsverhältniß, wie es natürlicherweiſe geſetzt iſt. Das Kind erſcheint mehr als „eine der Willkür des Vaters anheimgeſtellte Sache“, denn als eine in ſich ſelbſt berechtigte menſchliche Exiſtenz. Abtreibung der ungeborenen Frucht und Ausſetzung der Neugeborenen[1] waren nur natürliche Konſequenzen dieſer Anſchauung. Verſittlichter erſcheint das geſchwiſterliche Verhältniß.[2] Welcher Innigkeit daſſelbe fähig war, zeigt Antigone oder Oreſtes und Elektra. Es iſt die Gleichheit der Naturbedingtheit, welche den Geſchwiſtern den Charakter gegenſeitiger Ebenbürtigkeit verleiht und ſie aneinanderweiſt und bindet.[3] Der Mangel der ſittlichen Würdigung der menſchlichen Perſönlichkeit und die Herrſchaft der naturhaft bedingten und rechtlichen Betrachtungsweiſe mußte ſich beſonders in der ſittlichen Beurtheilung des Sklavenverhältniſſes geltend machen.[4] „Die Sklaven, welcher Art ſie auch ſeien, ſind jure humano rechtlos, ja einer moraliſchen Perſönlichkeit unfähig.“ „Ihre Zucht wird daher der Zucht der Thiere gleichgeſtellt.“ Darnach wird denn auch ihre Ehe geordnet. Und das Maß der Züchtigung hängt lediglich von der Willkür des Herrn ab. Zwar mildert die Sitte, beſonders in Athen, vielfach die Härten des Rechtes, ſowie auch das eigene Intereſſe der Beſitzer, ſodaß ſich das Verhältniß wol auch zu einem Vertrauens- und Anhänglichkeitsverhältniß geſtalten konnte; das Maßgebende aber war doch immer der Geſichtspunkt des ausſchließlichen Rechtsverhältniſſes und der durch Furcht und Strafe aufrecht zu erhaltenden Herr-

1) Hermann, Priv. Alterth. § 11, 5, 6. Nägelsb. a. a. O. S. 281.

2) Leop. Schmidt II, 157 fg.

3) Soph., Antig. 523: οὗτοι συνέχθειν ἀλλὰ συμφιλεῖν ἔφυν. Eurip., Orest. 211 ff. Ἀδελφός iſt Bezeichnung der innigſten Freundſchaft. Xen., Anab. 7, 2, 38. Nägelsb. a. a. O. S. 282.

4) Vgl. zum Folgenden Nägelsb. a. a. O. 283 ff. Außerdem Wallon, hist. de l'esclavage dans l'antiquité t. I. Becker, Charikles 3, 1–43. Leop. Schmidt II, 203—209. Bei Stob. 85, 15 wird der Sklave definirt: κατὰ φύσιν δοῦλος ὁ δυνάμενος αὐτάρκως τὰς διὰ τοῦ σώματος ὑπηρεσίας παρέχεσθαι τοῖς δεσπόταις καὶ ἐν τῷ ὁδοὺς πορευθῆναι καὶ φορτία βαστάζαι καὶ παιδείας καὶ διακονίας ὑπομένειν, μήτε δὲ ἀρετὰν μήτε κακίαν ἐπιδεχόμενος ψύχικάν. Vgl. die Laked. κρυπτεία der Heloten (Hermann, Staatsalterth. 47, 6); ſonſt durfte in Griechenland über den Sklaven nur durch Urtheil und Recht Todesſtrafe verhängt werden (Hermann, Staatsalterth. 114, 6—10). Ueber ihre Zuziehung zum Hausgottesdienſt und häuslichen Feſten vgl. Herm., Priv. Alterth. 12, 7; ihren Antheil auch an öffentl. Feſten Herm., Gottesdienſtl. Alterth. 43, 10; ihren Einfluß als Pädagogen auf die Erziehung der Knaben Herm., Priv. Alterth. 34, 15—20.

ſchaft, worüber es zur Anerkennung der menſchlichen Perſönlichkeit im Sklaven nicht kam.

7. Alle dieſe ſittlichen Verhältniſſe nun ordnen ſich dem Verhältniß zum Staat unter.[1] Denn dieſem verdankt der Einzelne alles, wie ſeine natürliche, ſo ſeine ſittliche Exiſtenz. Seine natürliche — da im Staatsbürger der Bürger vor dem Menſchen vorſchlägt, der Bürger aber ſtaatlich bedingt iſt; die ſittliche, weil ſowol alle Erziehung, welche ſtaatliches Geſetz (πείθεσθαι τοῖς νόμοις καὶ τοῖς ἄρχουσιν), Beiſpiel und Vergeltung als Mittel fordert[2], als auch aller Unterricht, welcher ſtaatliche Pflege der Bildung beſonders im Theater und in der öffentlichen Beredtſamkeit fordert, ſtaatlich bedingt iſt. Und da auch alle Religion ſtaatlichen Charakter an ſich trägt und ein ſtaatliches Inſtitut iſt, ſo iſt alſo auch die Gemeinſchaft an ihr, alſo das Verhältniß zu den Göttern abhängig von der Staatszugehörigkeit. So geht alſo der Staat und das mit ihm und nur mit ihm gegebene Vaterland über alles andere hinaus, was ſonſt dem Menſchen hoch und lieb und werth iſt.[3] Es gehört der Einzelne ganz und gar dem Staate an und hat ihm alles zu opfern[4] und nur ihm zu leben. Einen Kosmopolitismus kennt der Grieche nicht, ſondern nur ſeinen Staat und die Gemeinſchaft des helleniſchen Weſens und Lebens. Deshalb hat der Hellene im Hellenen, auch wo er ihm als Feind gegenüberſteht, den Volksgenoſſen anzuerkennen. Auf dieſer Grundlage entwickelte ſich das Völkerrecht im Kriege: τὰ νόμιμα τῶν Ἑλλήνων. Damit iſt denn auch die Grenze gegen „die Barbaren“ d. h. gegen alle Nichthellenen gezogen[5], als gegen die helleniſcher Bildung und Geſittung und Freiheitsliebe nicht theilhaftigen. Mit dieſen beſteht keine Gemeinſchaft, ſondern nur das Verhältniß des Kriegs.[6] Es iſt alſo der nationale Geſichtspunkt, welcher die geſammte ſittliche Denkungsweiſe beſtimmt.

8. Die ſo beſtimmte Denkungs- und Lebensweiſe aber iſt die ſittliche, tugendgemäße, die καλοκἀγαθία. Es iſt das von der An-

1) Leop. Schmidt II, 220—274.

2) Xen., Cyrop. 8, 1, 22 αἰσθάνεσθαι μὲν γὰρ ἐδόκει καὶ διὰ τοὺς γραφομένους νόμους βελτίους γιγνομένους ἀνθρώπους.

3) Hierokles bei Stob. 39, 34: προτιμᾶν τὴν πατρίδα τῶν γονέων — ἀλλὰ καὶ γυναικὸς σὺν αὐτοῖς, καὶ τέκνων καὶ φίλων, καὶ ἁπαξαπλῶς μετὰ θεοὺς τῶν ἄλλων ἁπάντων.

4) Vergl. Herod. VII, 228 u. Lykurg, Leocrat. 109 (die Grabſchrift der im Thermopylenkampf Gefallenen). Demoſth. de cor. 205.

5) Hermann, Staatsalterth. § 9.

6) Iſokr. 12, 163 τοὺς βαρβάρους τοὺς καὶ φύσει πολεμίους ὄντας.

erkennung des Maßes und der Schranke der σωφροσύνη bestimmte Verhalten der δικαιοσύνη in den mannichfachen Verhältnissen des nationalen und staatlichen Lebens. Es ist nicht eine ideale Sittlichkeit, welche ein über den Menschen stehendes sittliches Ideal als die höhere Wahrheit vorhält, daß es der Wirklichkeit eingebildet werde, sondern die mit dem natürlichen Leben selbst gegebene, durch die staatliche Ordnung näher bestimmte Gesetzmäßigkeit des Lebens, welche also nicht eine innere Ueberwindung des eigenen Selbst und Erneuerung des letzten Grundes fordert, sondern nur auf dem gegebenen Naturgrund des Daseins eine Einschränkung seiner natürlichen Aeußerungen, damit so das Gesammtleben sich harmonisch zusammenstimmend und schön gestalte.[1]

Damit sind also die gewöhnlichen Motive des Handelns, wenn sie sich nur jenem Grundgesetz unterordnen, nicht aus- sondern eingeschlossen — die Motive der Ehre, der Furcht und des Nutzens,

1) Als Zusammenfassung dessen was zur καλοκἀγαθία gehört, führt Nägelsb. S. 308 folgende Stelle aus Isokr. 12, 30—32 an: τίνας οὖν καλῶ πεπαιδευμένους; — πρῶτον μὲν τοὺς καλῶς χρωμένους τοῖς πράγμασι τοῖς κατὰ τὴν ἡμέραν ἑκάστην προσπίπτουσι καὶ τὴν δόξαν ἐπιτυχῆ τῶν καιρῶν ἔχοντας καὶ δυναμένην ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ στοχάζεσθαι τοῦ συμφέροντος· ἔπειτα τοὺς πρεπόντως καὶ δικαίως ὁμιλοῦντας τοῖς ἀεὶ πλησιάζουσι, καὶ τὰς μὲν τῶν ἄλλων ἀηδίας καὶ βαρύτητας εὐκόλως καὶ ῥᾳδίως φέροντας, σφᾶς δ' αὐτοὺς ὡς δυνατὸν ἐλαφροτάτους καὶ μετριωτάτους τοῖς συνοῦσι παρέχοντας· ἔτι δὲ τοὺς τῶν μὲν ἡδονῶν ἀεὶ κρατοῦντας, τῶν δὲ συμφορῶν μὴ λίαν ἡττωμένους, ἀλλ' ἀνδρωδῶς ἐν αὐταῖς διαχειμένους καὶ τῆς φύσεως ἀξίως, ἧς μετέχοντες τυγχάνομεν· τέταρτον, ὅπερ μέγιστον, τοὺς μὴ διαφθειρομένους ὑπὸ τῶν εὐπραγιῶν μηδ' ἐξισταμένους αὐτῶν μηδ' ὑπερηφάνους γιγνομένους ἀλλ' ἐμμένοντας τῇ τάξει τῇ τῶν εὖ φρονούντων, καὶ μὴ μᾶλλον χαίροντας τοῖς διὰ τύχην ὑπάρξασιν ἀγαθοῖς ἢ τοῖς διὰ τὴν αὑτῶν φύσιν καὶ φρόνησιν ἐξ ἀρχῆς γιγνομένοις. Hier sind augenscheinlich die vier Kardinaltugenden ausgeführt: die σοφία, δικαιοσύνη, ἀνδρεία und — ὅπερ μέγιστον — σωφροσύνη. Sie sind die Zusammenfassung der ganzen Sittlichkeit. Daher fährt Isokr. fort: τοὺς δὲ μὴ μόνον πρὸς ἓν τούτων ἀλλὰ καὶ πρὸς ἅπαντα ταῦτα τὴν ἕξιν τῆς ψυχῆς εὐάρμοστον ἔχοντας, τούτους φημὶ καὶ φρονίμους εἶναι καὶ τελείους ἄνδρας καὶ πάσας ἔχειν τὰς ἀρετάς. Es ist die populäre sittliche Denkweise hier durch die begonnene Moralphilosophie bereits (Isokr. lebte ca. 400 — geb. 436, gest. 338 — er war ein Verehrer des Sokrates) zum klareren Bewußtsein ihres eigenen Inhalts gekommen. — Ein Bild der Kalokagathie ist Ischomachos in Xenophon's Oekonomikos Kap. 6—12: „Als die wesentlichsten Züge des Gesammtbildes erkennt man leicht günstige Verhältnisse, edle Gesinnung, eine von Haus aus gute Erziehung und das Bestreben, die Früchte dieser Erziehung zu bewahren und wenn möglich und nöthig noch zu steigern", Leop. Schmidt, I, 331. Dieses Wort, was sich eigentlich auf die ganze Tugend bezieht, kann dann auch benutzt werden „um eine einzelne Seite der Tugend preisend hervorzuheben; und dies thut Xenophon, wenn er Gerechtigkeit (Symp. 3, 4), Frömmigkeit (Symp. 4, 49), Pietät gegen das Alter (Mem. 3, 5, 15), Sittsamkeit (Symp. 8, 11. Cyrop. 5, 1, 18) oder Freigebigkeit (Cyrop. 8, 4, 34) Kalokagathie nennt" (L. Schmidt I, 332). Vgl. noch Köhnhorn, καλοκἀγαθία ex locis Xenophonteis adumbrata. Nissae 1850 und L. Schmidt I, 329—333.

diese drei Motive sowol in der gewöhnlich maßgebenden wie in der höheren sittlichen Bedeutung gefaßt, in welcher sie schließlich die εὐδαιμονία, das auf sittlichen Grundlagen ruhende Wohlsein des Menschen bewirken. Unter allen Motiven fehlt eines, welches im Christenthum „das Hauptmotiv des sittlichen Handelns ist: die Liebe zu Gott und den Brüdern. In der griechischen Religion kann dies Motiv nicht vorhanden sein, denn Liebe allein erzeugt Gegenliebe; hat also die Gottheit keine freie sittliche Liebe zum Menschengeschlecht als solchem, sondern nur zu Einzelnen, wird der menschliche Gedanke von der Gottheit nur durch die Vorstellung ihrer Macht beherrscht, so kann diese Vorstellung zwar Furcht und ehrerbietige Scheu, nicht aber Liebe erzeugen. Darum handelt der Mensch auch nicht aus Liebe zur Gottheit, sondern aus Furcht und Ehrfurcht vor ihr. Ist ferner die schönste, unwandelbarste, am unverbrüchlichsten festgehaltene Eigenschaft der Götter die Gerechtigkeit, so ist dies auch die höchste menschliche Tugend; der Mensch handelt aus dem besten Motiv, wenn er um der göttlichen oder menschlichen Satzung willen Jedem das Seine gibt, für sich aber nimmt was ihm zukommt." Und doch gibt es „Beispiele genug", daß auch der Grieche nicht blos das Seine, sondern dasjenige sucht was des Anderen ist, daß er großartiger Selbstverleugnung fähig ist, daß er wahre Befriedigung seiner selbst im Leben für Andere findet. Dies hat auch die Kraft einer Liebe in ihm gewirkt, die Kraft der Vaterlandsliebe, welche für ihn an die Stelle der Nächstenliebe, der Liebe zum Menschen als solchem getreten ist. Im Vaterland hat er seine Götter, seine Brüder; ihm verdankt er die höchsten Güter des Lebens. Darum hat der Grieche, soweit Menschenaugen reichen, im Drange der Vaterlandsliebe das Schönste gethan.[1] Da es in dieser, wie in aller gesetzlichen Moral nur relative Rücksichten und Motive sind, durch welche der Einzelne in seinem Handeln gebunden und bestimmt ist, nicht ein absolutes und darum ebenso innerliches wie universelles Band, so ist nur das einzelne Thun jeweilig, nicht ein für allemal und prinzipiell die Gesinnung des Thäters bestimmt. Wo daher jene Rücksichten wegfallen, da bricht das eigene Selbst ungebunden hervor.[2]

1) Nägelsb., Nachhom. Theol. S. 317.

2) Herm., Priv. Alterth. S. 24: „Je höher der Grieche den Gehorsam gegen die Gesetze, die Achtung fremden Rechts, die Pflichten der Pietät und der Dankbarkeit anschlug, desto mehr glaubte er, wo keine dieser Rücksichten ihn band, oder gar das Gegentheil statthatte, seinen Lüsten und Leidenschaften freien Lauf lassen zu dürfen".

9. Der Anschauung des Sittlichen entspricht die des Unsittlichen. Den Gegensatz zur σωφροσύνη bildet von Homer herab naturgemäß die ὕβρις. „Ist σωφροσύνη die fromme Selbstbeschränkung des Menschen, kraft deren er mit Verstand und Willen innerhalb der ihm gesetzten Schranken bleibt", so ist ὕβρις die Nichtachtung dieser Schranken menschlicher Natur in Gedanken, Worten oder Werken.[1] Dies aber ist Nichtachtung der Götter, welche diese Schranken gezogen und damit die Rechtsordnung des moralischen Lebens festgesetzt haben. So erweist sich also die ὕβρις als das ἄθεον, und der Sünder als ἄθεος ἀνήρ und seine φρονήματα als ἄθεα.[2] Die schärfere Betonung des Gegensatzes, in welchen sich der Sünder zur Gottheit setzt, ist für diese Periode charakteristisch. Sie zeigt eine stärkere Energie des sittlichen Bewußtseins. Da aber die Götter die Mächte der Welt sind, so ist diese Ueberhebung über die von ihnen gezogenen Schranken ein vergebliches Beginnen, μάταιον, also Thorheit und Unverstand.[3]

Sie liegt in der menschlichen Natur. Es ist allen Menschen gemein zu sündigen. So ist sie denn auch eine Thatsache der Allgemeinheit. Dieser Satz, schon der Gnomiker und Elegiker, wiederholt sich stets als Ausdruck der Erfahrung. Zur allgemeinen natürlichen Anlage kommen nun aber noch die speziellen Ursachen hinzu, wie sie theils im Geschick, theils in der Naturbeschaffenheit von Einzelnen oder Geschlechtern liegen.[4] Darin zeigt sich die naturhafte Wurzel des

1) Soph., Aj. 760: ὅστις ἀνθρώπου φύσιν βλαστὼν ἔπειτα μὴ κατ᾽ ἄνθρωπον φρονῇ. Xen., Cyrop. 8, 7, 3 ὑπὲρ ἀνθρωπον ἐφρόνησα.

2) Z. B. Aesch., Eum. 151. Pers. 808. Soph., Oed. R. 1360.

3) Xen.. h. gr. 6, 3, 11 ἀκερδές. Dem., Cor. 227 σαθρὸν φύσει (hinfällig). Dem., Ol. 2, 10 u. ö. Eur., Electra 970 ἀμαθία.

4) Schon des Bias v. Priene Spruch war: οἱ πλείονες κακοί. Simonides v. Keos bei Plato, Protag. 339: χαλεπὸν φατ᾽ ἐσθλὸν ἔμμεναι. Θεὸς ἂν μόνος τοῦτ᾽ ἔχοι γέρας· ἄνδρα δ᾽ οὐκ ἔστι μὴ οὐ κακὸν ἔμμεναι ὃν ἀμάχανος συμφορὰ καθέλῃ. Also der Mensch muß böse werden, wenn er von unbesieglichem Mißgeschick ergriffen wird. Soph., Ant. 1023: ἀνθρώποισι γὰρ τοῖς πᾶσι κοινόν ἐστι τοὐξαμαρτάνειν. Thukyd. 3, 45, 3 πεφύκασιν ἅπαντες καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ ἁμαρτάνειν καὶ οὐκ ἔστι νόμος ὅστις ἀπείρξει τούτου. Und dies wird so bleiben ἕως ἂν ἡ αὐτὴ φύσις ἀνθρώπων ᾖ, derf. 3, 82, 2, und so oft auch bei anderen, sodaß es nur das allgemeine Bewußtsein ist was das Pythagoreische ἄκουσμα aussricht: Jamblich. Pyth. c. 18 § 82: τί ἀληθέστατον λέγεται; ὅτι πονηροὶ οἱ ἄνθρωποι. Daher Phädra bei Eur. Hipp. 379 fg. τὰ χρήστ᾽ ἐπιστάμεσθα καὶ γιγνώσκομεν, οὐκ ἐκπονοῦμεν δ᾽, οἱ μὲν ἀργίας ὑπο, οἱ δ᾽ ἡδονήν προθέντες ἀντὶ τοῦ καλοῦ ἄλλην τιν᾽. — Der Grund ist eine ἔμφυτος πονηρία, welche keiner Kunst weicht Isokr. 15, 274: ἡγοῦμαι δὲ τοιαύτην μὲν τέχνην, ἥτις τοῖς κακῶς πεφυκόσιν ἀρετὴν ἐνεργάσαιτ᾽ ἂν καὶ δικαιοσύνην, οὔτε πρότερον οὔτε νῦν οὐδεμίαν εἶναι. — Zu dieser Naturanlage kommen die äußern Geschicksverhältnisse hinzu mit ihren Gefahren und Verführungen: die πενία oder die

Sittlichen nach hellenischer Anschauung. Und in der Zurückführung der Sünde auch auf Bethörung durch die Götter oder das Schicksal zeigt sich die Schranke des hellenischen Gottesbewußtseins, wenn man auch dieselbe dadurch zu überwinden suchte, daß man diese göttliche Bethörung als Strafe für frühere Sünden oder der Schuld eines ganzen Geschlechtes erklärte.

10. Immer aber ist die Uebelthat dem Thäter zuzurechnen. Das Zeugniß dafür ist das Gewissen: σύνεσις, σύννοια, συνειδέναι. Vor allem findet das Schuldbewußtsein des bösen Gewissens bei Dichtern und Historikern eine umfassende Anerkennung und Bedeutung.[1] Ihren thatsächlichen Ausdruck findet die Zurechnung in der Strafe, deren Wesen darin besteht, gleiches mit gleichem zu vergelten (δράσαντι παθεῖν), und so die Uebelthat zu büßen und gutzumachen.[2]

Um von der Sünde selbst aber innerlich frei zu werden, soll der Mensch sich die Strafe, sei es die eigene, sei es die anderer, zur Witzigung dienen lassen, um zu besserem Verstand zu kommen, nicht ἄβουλος sein; denn die Sünde ist vor allem Bethörung des Verstandes.[3] Wo freilich die Sünde eingewurzelt ist und die Strafe vergeblich war, ist Bekehrung unmöglich.[4] Das ist allgemeine Lehre bis weit herab. So blieb die Moral am entscheidenden Punkte mit dem

ἐξουσία und die andern ξυντυχίαι Thuk. 3, 45, 4; oder die Verführungen der menschlichen Gesellschaft: φθείρουσιν ἤθη χρήσθ᾽ ὁμιλίαι κακαί Menand., oder auch die göttliche Bethörung: Aesch. Fr. Niob. 151 θεὸς μὲν αἰτίαν φύει βροτοῖς ὅταν κακῶσαι δῶμα παμπήδην θέλῃ, diese, um sie mit der göttlichen Gerechtigkeit in Einklang zu bringen, als Strafe gefaßt, die θεοβλάβεια, vgl. Aristoph. Nub. 1452—1464, bei Aeschylus eigenthümlich zum ἀλάστωρ geworden, zur persönlich gewordenen verderblichen Vergeltungsmacht im Geschick eines Hauses (Nägelsb. S. 335).

1) Vgl. das Bild der Gewissensangst bei Aeschylus in der Person des Orestes Choeph. 1016 fg. und Thukyd. 7, 18, 2 den Gegensatz des bösen und des guten Gewissens der Spartaner. Das böse Gewissen verobjektivirt in den Erinnyen Aesch., Choeph. 283. Schulderinnerung im Traume Aesch., Agam. 179: στάζει δ᾽ ἔν θ᾽ ὕπνῳ πρὸ καρδίας μνησιπήμων πόνος. Ueber das Wort und den Begriff des Gewissens vgl. Jahnel, de conscientiae notione qualis fuerit apud veteres Berol. 1862. Zunächst Mitwissenschaft erhält es seit Aristophanes und Euripides als συνειδέναι ἑαυτῷ die Bedeutung: sein eigener Mitwisser sein d. h. Zeuge für seine eigenen Handlungen oder Erlebnisse sein, weil man dieselben mit Bewußtsein vollzogen und erfahren hat. Vgl. Kähler, Das Gewissen 1. Th. Halle 1878.

2) Soph., Ant. 1349 fg. μεγάλοι δὲ λόγοι μεγάλας πληγὰς τῶν ὑπεραύχων ἀποτίσαντες γήρᾳ τὸ φρονεῖν ἐδίδαξαν: indem die stolzen Reden der Uebermüthigen schwere Schläge als Buße zahlten, lehrten sie im Alter noch verständig denken.

3) Πάθει μάθος durch Leiden Lehre — lautet das Gesetz Aesch., Ag. 177.

4) Dinarch 2, 3: Πονηρίαν γὰρ ἀρχομένην μὲν κωλῦσαι τάχ᾽ ἂν τις κολάζων δυνηθείη, ἐγκαταγεγηρακυῖαν δὲ καὶ γεγευμένην τῶν εἰθισμένων τιμωριῶν ἀδύνατον εἶναι λέγουσιν.

Bekenntniß der Ohnmacht stehen. Denn es fehlte ihr die Kenntniß derjenigen wirksamen Kraft, welche, was die Unterweisung und das Gesetz nur fordern und die Strafe nicht erzwingen kann, zu wirken vermag. Um die Kraft aber zu verleihen, mußten tiefere Quellen sich erschließen als die nur im natürlichen Menschenleben liegen. Aus diesem stiegen je länger je mehr Kräfte nicht der Heilung sondern der Zersetzung auf.

4. Die beginnende Auflösung im Zeitalter der subjektiven Kritik.

Vgl. bes. Nägelsbach, Nachhom. Theol. S. 427 fg. Ueber die Sophisten und ihre Ethik: Zeller, Die Philos. der Griechen I. 4. Aufl. S. 1000 fg. Theod. Ziegler, Die Ethik ꝛc. S. 38 fg. — Ueber Euripides: Fr. Lübker, Beiträge zur Theologie und Ethik des Eurip. Parchim 1863 (54 S.) Fr. Warmbold, Beiträge zur Euripideischen Ethik. I. Progr. Zerbst 1875. (20 S.)

1. Das Prinzip der Subjektivität. Die griechische Moral ruhte auf einem doppelten Prinzip, einem materialen und einem formalen. Das materiale war die durch die εὐσέβεια beherrschte σωφροσύνη, das pietätsvolle, vernünftige Maßhalten in allen Dingen, welches sich im menschlichen Verkehr als δικαιοσύνη bethätigte in der Mannichfaltigkeit ihrer einzelnen Erweisungen. Das formale war die überlieferte vaterländische, unter die Garantie der Götter gestellte Sitte und Recht, durch welches sich das eigene verständige Denken weisen und bestimmen zu lassen hatte. Sich davon bestimmen zu lassen ist Verstand, sich nicht davon bestimmen zu lassen ist Thorheit und Unverstand, welcher sich an der Macht jener Objektivitäten schließlich bricht. Dies nun aber war eine als selbstverständlich geltende Voraussetzung, daß das eigene Denken unweigerlich sich davon bestimmen zu lassen hat, um verständig zu sein, daß also jenes die objektive Erscheinung der Vernünftigkeit und so denn der Weg und das Mittel der Erziehung zu derselben ist. Im Grunde war dies aber eine petitio principii. Denn, daß jene objektiven Normen die unfraglichen sittlichen Autoritäten für den Einzelnen seien, beruhte entweder auf der Autorität der Götter unter die sie gestellt waren, oder auf ihrem Alter. Aber die Götter waren selbst erst die Verobjektivirungen des eigenen Denkens und ihre sittlichen Eigenschaften das Produkt des eigenen sittlichen Bewußtseins; und wie manches an ihnen stand im Widerspruch mit dem sittlichen Bewußtsein! Was

aber das Recht des Alters betrifft, so konnten die Gesetze und Sitten, so gut sie einmal wenn auch vor Alters festgesetzt waren, ebensogut auch wieder geändert werden. In jenem formalen Prinzip war ein objektiver und ein subjektiver Faktor unmittelbar zur Einheit zusammengeschlossen: die überlieferte Sitte und Gesetz und das dadurch bestimmte eigene sittliche Denken galten als ohne Weiteres zusammengehörig und zusammenfallend. Wenn nun aber das Bewußtsein erwachte, daß diese Einheit nicht Voraussetzung, sondern nur Folge sein könne, vermittelt durch Prüfung, hindurchgegangen durch Kritik? Das Resultat konnte möglicherweise dasselbe sein wie früher, und doch hatte sich damit die ganze Lage der Sache geändert und verschoben. Das formale Prinzip war dann nicht an erster Stelle Sitte und Gesetz, sondern das eigene verständige Bewußtsein, welches sich dann nur etwa in Sitte und Gesetz wieder erkannte. Vorher war das verständige Bewußtsein nur das Organ, jetzt wurde es das Prinzip. Es ist das Gesetz geschichtlicher Entwickelung, daß sich die Subjektivität von der unmittelbaren Beherrschung durch die objektiven Mächte loslöst und sich ihnen gegenüber in ihrer selbständigen Berechtigung geltend macht. Dies wird verhängnißvoll, wenn diese Wendung sich nicht als innere Vergewisserung der objektiv gültigen Wahrheiten vollzieht, sondern als Bruch mit der bisher als heilig geltenden Ueberlieferung, sodaß das Prinzip der Subjektivität die Gestalt des unbedingten Subjektivismus erhält, welcher an die Stelle der wenn auch subjektiven, so doch allgemein gültigen Vernunft die reine individuelle Vernünftigkeit d. h. das individuelle Meinen und Belieben setzt. Das war die Wendung, welche sich im griechischen Geist in der Zeit des peloponnesischen Krieges vollzog.

2. Der peloponnesische Krieg wurde verhängnißvoll wie für das äußere Geschick Griechenlands so auch für die sittliche Denkweise des griechischen Geistes. Es war besonders die Pest in Athen, welche erschütternd auf die Grundlagen der Sittlichkeit wirkte. Da die griechische Moral ihren Standort nicht in einer höheren Welt hatte, war sie dem Leid gegenüber machtlos. So konnte das entsetzliche Leid, welches über Athen kam, nur auflösend wirken. Thukydides schildert uns (2, 52. 53. 3, 82. 83), wie durch die Unsicherheit des Daseins die Bande der Pietät und Sitte und des Gesetzes sich lösten. Der Punkt, in welchem vor allem Religion und Moral zusammentreffen, ist der Eid. Nichts galt daher auch von jeher heiliger als der Eid. Es war natürlich, daß gerade hierin der religiös-sittliche Verfall sich kund gab.

Thukydides hebt diesen Punkt mit besonderem Nachdruck hervor. In dem Maß als die Macht der Ueberlieferung dahinsank, mußte der Geist des Subjektivismus erstarken.

3. Die Entwicklung, welche das philosophische Denken genommen, diente dieser Wendung theils zur Unterstützung, theils war sie dadurch mit bedingt. In der Philosophie des Xenophanes und Anaxagoras wie des Diagoras von Melos regte sich der Geist der Subjektivität im Gegensatz gegen das Ueberlieferte und begann Kritik daran zu üben. In der Sophistik gewann er eine wissenschaftliche Vertretung, welche keine objektive Schranke mehr anerkannte, sondern an alles den Maßstab der subjektiven Kritik anlegte. Das individuelle Denken erschien als die letzt entscheidende Norm dessen, was dem Einzelnen als wahr und recht gelten solle. Es ist das Prinzip des reinen Subjektivismus, das sie geltend macht. In diesem Sinn ist jener berühmte Grundsatz von ihr gemeint: ἄνθρωπος μέτρον ἁπάντων (Protagoras), das subjektive Denken des Einzelnen soll entscheidend sein, d. h. das individuelle Meinen und Belieben. Das aber konnte nur auflösend und zersetzend wirken auf den ganzen Bestand dessen, was überlieferungsmäßig als heilig und sittlich galt. Lagen diese Konsequenzen schon in der Lehre und dem Wirken der älteren Sophisten (Gorgias, Prodikos, Hippias, Protagoras), so machten sie sich bei den jüngeren (Polos, Kallikles, Thrasymachos) noch ungescheuter geltend. Wenn Aristophanes in seinen Wolken den Sokrates zum Repräsentanten der Sophistik machte, so hat er ein gewisses Recht. Denn darin stimmte Sokrates mit den Sophisten überein, daß ihm das Ueberlieferte nicht als solches für wahr und recht galt, sondern erst wenn es vor der Vernunft, dem λόγος, sich bewährt habe. Nur daß es nicht das rein subjektive Denken und Meinen war, welches er zum Maßstab machte, sondern der Begriff der Sache selbst, den er zu gewinnen suchte, aber doch auf dem Wege der subjektiven Kritik. Diese Kritik kann ebensogut gegen wie für die Ueberlieferung ausfallen. Immerhin steht überlieferte Sitte und Recht nicht mehr ohne Weiteres als unfragliche Autorität fest. Der alte Glaube, auch der sittliche, hat dem Zweifel und der Kritik Platz gemacht, und wenn er gewonnen werden soll, so muß er doch durch den Zweifel und die Kritik hindurch gewonnen werden. Kann er dieser Kritik Stand halten? Und ist die Masse fähig auf diesem Wege seiner gewiß zu werden, oder wird für sie nicht vielmehr dies das Resultat sein, daß ihr das bisher Gewisse nur eben ungewiß wird?

4. Der poetische Repräsentant dieser modernen Richtung des kritischen Geistes war Euripides. Schon der poetische Charakter seiner Dramen unterscheidet ihn charakteristisch von den früheren. Das Chorlied tritt hinter den Dialog ganz zurück und in diesem herrscht Rhetorik, geistreiche Dialektik und Reflexion. Es ist der Geist der Subjektivität, dessen Dolmetscher er ist und der ihn zum Liebling der jüngeren Generation machte. Da konnte es nun ebensogut geschehen, daß er die überlieferte sittliche Denkweise vertritt, wie daß er sie bestreitet. Auch in jenem Falle ist es nicht mehr die unmittelbare Uebereinstimmung, sondern die durch Reflexion hindurchgegangene Billigung. Immer wirkte er kritisch auf das Volksbewußtsein, dies um so mehr, als das antike Drama nicht etwa blos die poetische Wahrheit darstellen will, sondern durchweg moralische Tendenz hat, und in diesem Sinn wirken will und auch genommen wurde. Die Aufführungen hatten gewissermaßen die Bedeutung von Predigten. Auf der einen Seite vertritt Euripides nach den verschiedensten Seiten hin die überlieferte sittliche Denkweise in einer Fülle von Sentenzen, die ihn zu einer Fundgrube für die antike Moral zu machen geeignet ist[1]; stellt das Maß, τὰ μέτρια, das μηδὲν ἄγαν, das σωφρονεῖν in Verbindung mit dem εὐσεβεῖν an die Spitze aller Tugenden, und betont die Institutionen der Ehe und des Staats als die Grundlagen aller Gesittung; auf der anderen Seite aber geht durch seine Poesie doch wieder ein Geist des und zwar zuweilen eines ziemlich oberflächlichen Vernünftelns und Kritisirens an der Tradition, welcher nur dazu dienen konnte, den Samen des Zweifels, schließlich an der göttlichen Weltordnung selbst, in die Gemüther zu streuen und so eine allgemeine Unsicherheit zu erzeugen, welche am Ende nur das Recht der Subjektivität als feststehend übrig ließ, damit aber nothwendig dem Geist der Selbstsucht dienen mußte.[2] Seine Schilderungen der Macht

1) Nägelsb. a. a. O. S. 455.

2) Vgl. z. B. den „berüchtigten Vers" Aeol. Fr. 24: τί δ' αἰσχρόν, ἢν μὴ τοῖσι χρωμένοις δοκῇ; ferner Jon 1051 τὴν δ' εὐσέβειαν εὐτυχοῦσι μὲν καλὸν τιμᾶν· ὅταν δὲ πολεμίους δρᾶσαι κακῶς θέλῃ τις, οὐδεὶς ἐμποδὼν κεῖται νόμος. Cresphontes Fragm 461: φιλῶν μάλιστ' ἐμαυτὸν οὐκ αἰσχύνομαι. Theob. Ziegler a. a. O. S. 51 f. „Es ist der einzelne Mensch mit seinen individuellen Leidenschaften, mit seiner Liebe und seinem Haß und allen seinen ungebändigten Leidenschaften." — „Die Frage, die ihn am meisten beschäftigt, ist eben die, ob das Subjekt und seine Leidenschaft Recht habe und Recht behalte gegenüber einer höheren Ordnung und einer höheren Gerechtigkeit, eine Frage die er immer nur stellt, ohne sie je ganz zu beantworten." — „Zertrümmert lag zu seinen Füßen die Substanz des griech. Glaubens und der griech. Sitte." „Aber gerade an dieser Zertrümmerung hatte die jüngere Generation ihre Freude".

menschlicher Leidenschaften (z. B. in der Medea) hinterlassen den Eindruck, daß an die Stelle des äußeren Gesetzes das Gesetz der eigenen Natur zu treten berechtigt ist.

Ob Euripides am Schluß in den Bakchen, in indirekter Polemik gegen sich selbst, für das Recht der heiligen Satzungen gegenüber auch dem scheinbar vernünftigsten Räsonnement (λόγος) eingetreten ist[1], kann dahingestellt bleiben. Jedenfalls hat es die Wirkung seiner übrigen Dramen nicht aufgehoben oder auch nur beschränkt. Zwar kämpfte Aristophanes mit allem Nachdruck gegen diesen auflösenden Geist der neuen Zeit, als deren Repräsentanten ihm besonders Euripides und Sokrates galten, und singt das Lob der guten alten Zeit und ihrer Pietät gegen die sittlichen Grundlagen des Staates. Aber seine Mittel waren zu bedenklich, als daß sie heilsam hätten wirken können. Mit den Waffen des frivolen Witzes kann man nicht den Geist der Frivolität bekämpfen. Sein Kampf selbst wirkte zerstörend. Indem er geheiligte Ueberlieferungen dem Gelächter preisgab, unterstützte er nur den Geist der Kritik. Verfiel die Ueberlieferung aber einmal der Kritik, so verfiel sie damit der Auflösung, und das um so mehr, als in der thatsächlichen Sinnesweise der Geist der Pietät immer schwächer und der der Selbstsucht immer stärker wurde. Es kam darauf an, ob das subjektive Denken aus sich selbst sittliche Wahrheit zu finden vermöge, welches an die Stelle der überlieferungsmäßig geltenden treten könnte, und ob es im Stande war, seinen Erkenntnissen auch die Macht der Wirksamkeit für das allgemeine Bewußtsein und wirkliche Leben zu verleihen, d. h. ob die Moralphilosophie die Stelle der geschwundenen Autoritäten vertreten und eine sittliche Erneuerung herbeiführen konnte. Es lag in der Natur der Sache, daß dies nicht möglich war.

1) So z. B. Bernhardy II, 878: „Eurip. hat hier mit gesammelter Kraft und klarem Blick am Schluß seiner Laufbahn die Entsagung begründen wollen, welche dem zweifelvollen Denker, nachdem er die Skepsis überwunden, in Betracht des kurzen Lebens im Angesicht so vieler schwierigen Probleme, doch vorzüglich in der unantastbaren Ruhe des frommen Bewußtseins ziemt."

II. Die philosophische Moral.

Den Versuch, das subjektive Denken aus einer auflösenden Macht in eine bauende umzuwandeln und statt der bloßen äußeren Autoritäten in ihm die Sittlichkeit haltbarer zu begründen, machte Sokrates. Ihm gingen aber mehrere andersartige moralphilosophische Bestrebungen voran.

1. Die vorsokratische Moralphilosophie.

Zu Pythagoras: Zeller. Theod. Ziegler a. a. O. S. 26—31. Heyder, Ethices Pythagoreae vindiciae. Erlangen 1854. Ed. Röth, Geschichte unsrer abendländ. Philos. u. s. w. Mannh. 1846. 1858. 2. Bd. S. 261 ff. Göttling, Die Symbola des Pythag. Ges. Abh. Bd. I. 1851. S. 278 ff. Rothenbücher, Das System der Pythagoreer nach den Angaben des Aristoteles. Berlin 1867. — Zu Demokrit: Zeller, Ueberweg-Heinze, Brandis, Ziegler an den betr. O. Mullach, Democriti Abderitae Opp. fragm. Berol. 1843. Diog. Laert. IX, cap. 7. Ritter et Preller, hist. phil. graecae et rom. ed. V. p. 111 sq. Lortzing, Ueber die ethischen Fragmente Demokrit's. Progr. des Berl. Sophiengymnasiums. 1873.

Pythagoras[1] ist nach den aristotelischen Magna Moralia der erste, der über Moral philosophirte.[2] Pythagoras scheidet sich dadurch einerseits von der vorsokratischen Philosophie, andererseits von der sokratischen ab, daß seine Philosophie weder wie jene Naturphilosophie ist, noch wie die sokratische dialektische Entwickelung des Begriffs. Ihre Tendenz ist ethisch-religiös[3], aber mit den Mitteln einer mystischen Spekulation. Der Satz „Alles ist Zahl"[4] erhebt die Mathematik zu

1) Von Pythagoras selbst existirt nichts und die Schriften aus seiner Schule sind zweifelhaft. Wir sind außer Diog. Laert. und den (von Böckh Berl. 1819 gesammelten) Fragmenten des Philolaus vorwiegend auf Plato und Aristoteles angewiesen.

2) M. M. 1, 1: πρῶτος μὲν οὖν ἐπεχείρησε Πυθαγόρας περὶ ἀρετῆς εἰπεῖν, οὐκ ὀρθῶς δέ· τὰς γὰρ ἀρετὰς εἰς τοὺς ἀριθμοὺς ἀνάγων οὐκ οἰκείαν τῶν ἀρετῶν τὴν θεωρίαν ἐποιεῖτο· οὐ γάρ ἐστιν ἡ δικαιοσύνη ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος.

3) Vgl. Ziegler S. 29 gegen Zeller. Brandis, Gesch. der Entwicklungen u. s. w. I, 160: „Daß die Einrichtungen des [pythag.] Bundes eine sittlich religiöse Wiedergeburt bezweckten". S. 189.

4) Vgl. μίμησιν εἶναι τὰ ὄντα τῶν ἀριθμῶν. Arist. Metaph. I, 3. 5. 6. XII, 6. 8.

einer Symbolik auch für die Geſetzmäßigkeit des ſittlichen Handelns. Der Unterſchied der geraden (ἄρτιον, Prinzip der Zweiheit δυάς, ἄπειρον, das Unbegrenzte) und der ungeraden (περιττόν, Prinzip der μονάς, πεπερασμένον das Begrenzte) Zahlen wird mit dem des Unvollkommenen und Vollkommenen, des Böſen und Guten identifizirt und die einzelnen Tugenden auf Zahlen zurückgeführt.[1] Darin zeigt ſich das Beſtreben, dem ſittlichen Verhalten eine objektive Baſis in der Geſetzmäßigkeit alles Lebens zu geben. Aber es war eine willkürliche Symbolik. Den anderen Anhalt ſuchte dieſe Moralphiloſophie in Theoremen orientaliſcher Art wie die Seelenwanderung. Aber damit verließ ſie den Boden helleniſcher Anſchauung. Erſt der Neupythagoreismus griff auf dieſe theoſophiſchen Spekulationen wieder zurück. Davon nun unterſcheidet ſich der konkrete moraliſche Inhalt der pythagoreiſchen Lehre, welcher freilich weniger philoſophiſch im eigentlichen Sinn war, ſondern ſich mit der vorwiegend doriſchen Gnomik und Sinnesweiſe überhaupt berührte.[2] Wenn das Maß als das Beſte geprieſen wird[3], ſo iſt das echt griechiſch und die Bezeichnung der Tugend als Harmonie dem griechiſchen Empfinden und Denken nicht fremdartig. Die Ermahnung des „goldenen Gedichts", Gott zu folgen (ἕπου θεῷ) berührt ſich mit der religiöſen ſokratiſch-platoniſchen Zielbeſtimmung der Aehnlichkeit Gottes (ὁμοίωσις θεῷ); und auch in den Ermahnungen zur Treue in der Freundſchaft, zur Dankbarkeit und Mäßigung, zur Sanftmuth, Gerechtigkeit, Geduld im Leiden, die ſich damit verbinden, äußert ſich allerdings eine mehr religiöſe Stimmung, als ſie ſonſt der Moralphiloſophie (außer Plato's) eigen war; aber daneben macht ſich echt griechiſch der Utilitätsſtandpunkt geltend.[5] In der Forderung dagegen, jeden Tag ſich von ſeinem Thun Rechenſchaft zu geben[6], zeigt ſich die eigenthümlich pythagoreiſch-religiöſe

1) So wurde nach Ariſtot. l. c. (Eth. Nic. V, 8 vgl. Magn. Mor. I, 34) die Gerechtigkeit als ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος (Quadratzahl) definirt, „wodurch die Korreſpondenz zwiſchen That und Leiden (τὸ ἀντιπεπονδός d. h. ἅ τις ἐποίησε ταῦτ' ἀντιπαθεῖν) alſo die Vergeltung ausgedrückt werden ſollte". Ueberweg-Heinze I, 56.

2) Hiefür iſt das ſog. „goldene Gedicht" zu vergleichen, das zwar nicht von Pythagoras iſt, aber doch pythagoreiſch ſein wird. Bernhardy I, 401: als Gegenſtück zur joniſchen Naturphiloſophie wie doriſchen Philoſophie.

3) Carm. aur. 38 μέτρον δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄριστον.

4) Diog. Laert. VIII, 33 τήν τ' ἀρετὴν ἁρμονίαν εἶναι καὶ τὴν ὑγίειαν καὶ τὸ ἀγαθὸν ἅπαν καὶ τὸν θεόν· διὸ καὶ καθ' ἁρμονίαν συνεστάναι τὰ ὅλα.

5) Ziegler a. a. O. S. 30. Carm. aur. 16. 25 sq. 30 sq. 33 sqq.

6) Carm. aur. 40—44. μηδ' ὕπνον μαλακοῖσιν ἐπ' ὄμμασιν προσδέξασθαι πρὶν τῶν ἡμερινῶν ἔργων λογίσασθαι ἕκαστον. Diog. Laert. VIII, 22 πῇ παρέβην; τί δ' ἔρεξα; τί μοι δέον οὐκ ἐτελέσθη; u. ſ. w.

Stimmung. Echt griechiſch aber iſt die politiſche Abzweckung dieſer Ethik. Die Pythagoreer wollten ſittliche und politiſche Reformatoren ſein, und in dem Freundſchaftsbund, den er begründete[1], lag der Schwerpunkt der Wirkſamkeit des Pythagoras. Aus einem Jonier in ſeiner Geſinnung zum Dorer geworden, und Apollo's Liebling, vertrat er auch im politiſchen Leben das Maß und die Harmonie.[2] Dieſer Anfang der griechiſchen Moralphiloſophie hat etwas Prophetiſches: ein an die Religion angeknüpfter, mit religiöſen Weihen umgebener Verſuch einer Reform des ſittlichen Geſellſchaftslebens. Er hatte nur vorübergehende Wirkung in engeren Kreiſen. Was übrig blieb, waren einzelne zerſtreute Samen und ein mehr oder minder ſagenhaftes Bild der Phantaſie. Die Philoſophie verfügte nicht über neue Quellen des Lebens. Wenn die ſpätere Wiederaufnahme jenes Verſuchs im Neupythagoreismus dieſen Mangel durch geſteigerte Myſtik zu erſetzen ſuchte, ſo hat dieſe ihre Ohnmacht gegenüber dem wirklichen Leben und ſeinen Aufgaben nur um ſo mehr geoffenbart und iſt damit zur Forderung einer wirklichen Erneuerung geworden.

2. Bei den andern Vorſokratikern iſt, was ſie Ethiſches geben, naturphiloſophiſch bedingt. Wenn Empedokles[3], der vielgefeierte Wunderthäter, die Kräfte der Anziehung und der Trennung der Stoffe als Liebe und Haß bezeichnet, ſo iſt das nur ein ethiſcher Ausdruck für Naturvorgänge. Der Kampf des Eleaten Xenophanes gegen die Unſittlichkeit der Mythen der Volksreligion und ſeine Empfehlung der Tugend ruht auf ſeinem Pantheismus, der nur eine Abſtraktion der Natur iſt.

Heraklit's[4] oberſtes Geſetz, bei dem ſteten Fluß der Erſcheinungen[5] der Allen gemeinſamen Vernunft zu folgen und ſo das allgemeine Weltgeſetz, den κοινὸς λόγος, im eigenen Handeln zur Verwirklichung zu bringen mit Unterdrückung des ſich überhebenden Eigenwillens, iſt ein auf der Phyſik ruhendes ethiſches Geſetz. Denn die allgemeine Vernunft iſt mit dem Prinzip des phyſiſchen Seins, dem alles durchziehenden

1) Vgl. das bekannte κοινὰ τὰ τῶν φίλων, und den ſchon von Plato Rep. X, 600b erwähnten Πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου.

2) Ziegler a. a. O. S. 30. Zeller a. a. O. S. 288—302.

3) Vgl. Brandis a. a. O. S. 103 ff.

4) Vgl. Laſſalle, Die Philoſophie Herakleitos des Dunklen von Epheſos. Berl. 1858. 2 Bde. Zeller a. betr. O. Brandis a. a. O. S. 60—79. Schriften Heraklit v. Epheſus, in den Acta soc. philol. Lips. Fr. Ritschl. P. III. 1873. Ueberweg-Heinze a. betr. O. Ziegler a. a. O. S. 32.

5) Plato Cratyl. p. 402 a πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει, καὶ ποταμοῦ ῥοῇ ἀπεικάζων τὰ ὄντα u. ſ. w.

Feuer[1] identisch. Seine Ethik der „Hingabe an das Allgemeine" im Sinn der Ergebung unter die Nothwendigkeit ist daher nicht ethisch im eigentlichen Sinn, sondern ruht auf physischem Pantheismus; wenn er denselben auch ethisirt und die hellenische Forderung der maßhaltenden Besonnenheit[2], und daß man den Uebermuth und die Ueberhebung dämpfen müsse mehr wie eine Feuersbrunst[3], daraus gefolgert hat.

3. Demokrit. Die Konsequenz der demokritischen Atomistik scheint der Eudämonismus sein zu müssen.[4] Lust und Unlust erklärt er für das Maß aller Dinge, für den Maßstab des Nützlichen und Schädlichen.[5] Denn wenn er mit vielen Andern die Glückseligkeit für das höchste Gut erklärt, so ist diese nicht als eine Glückseligkeit der äußeren Sinne, sondern als inneres Wohlbefinden', Harmonie, Ruhe, Gelassenheit gemeint[6], denn das Beste sei für den Menschen, daß er sein Leben hinbringe, möglichst viel sich freuend und möglichst wenig sich betrübend.[7] So ist denn dieß Wohlsein durch Maßhalten im Genuß bedingt.[8] Die sinnlichen Genüsse (Essen und Trinken und Liebesgenuß, ἀφροδίσια) erscheinen ihm als die geringsten, und sich selbst zu überwinden als der schönste Sieg. Aber so schön viele solcher Sprüche lauten, deren man eine große Zahl ihm zuschreibt, so ist es doch nicht eine höhere Idee von Sittlichkeit, die hiebei maßgebend ist, sondern die Rücksicht auf das eigene Selbst und dessen Wohlbefinden. Daraus erklärt sich auch seine Stellung zur Ehe. Sie ist ihm nicht eine sittliche Institution, sondern nur eine Sache der sinnlichen Lust und als solche nur von geringem Werth, weshalb er denn auch räth, lieber Kinder zu adoptiren als zu zeugen. Das höchste Gut der Glückseligkeit ist also ein Produkt solcher Reflexion. So wird es denn auch gemeint

1) Diog. Laert. IX, 7. Clem. Al. Str. V p. 599.
2) Fragm. 124: σωφρονεῖν ἀρετὴ μετίστη.
3) Fr. 126: ὕβριν χρὴ σβεννύειν μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν.
4) So Ziegler a. a. O. S. 34.
5) Fragm. I, 8 οὖρος ξυμφορέων καὶ ἀξυμφορέων τέρψις καὶ ἀτερπίη. Brandis S. 145.
6) Diog. L. IX, 45 (Ritter u. Preller p. 123): τέλος δὲ εἶναι τὴν εὐθυμίαν, οὐ τὴν αὐτὴν οὖσαν τῇ ἡδονῇ, ὡς ἔνιοι παρακούσαντες ἐξεδέξαντο, ἀλλὰ καθ' ἣν γαληνῶς καὶ εὐσταθῶς ἡ ψυχὴ διάγει, ὑπὸ μηδενὸς ταραττομένη φόβου ἢ δεισιδαιμονίας ἢ ἄλλου τινὸς πάθους· καλεῖ δ' αὐτὴν καὶ εὐεστὼ καὶ πολλοῖς ἄλλοις ὀνόμασι (wie ἀθαμβία, ἀταραξία, ἁρμονία, ξυμμετρία).
7) Fr. 2: ἄριστον ἀνθρώπῳ τὸν βίον διάγειν ὡς πλεῖστα εὐθυμηθέντι καὶ ἐλάχιστα ἀνιηθέντι.
8) Fr. 20: ἀνθρώποισι γὰρ εὐθυμίη γίνεται μετριότητι τέρψιος καὶ βίου ξυμμετρίῃ. 35: σωφροσύνη τὰ τερπνὰ ἀέξει καὶ ἡδονὴν ἐπιμέζονα ποιέει.

sein, wenn ihm das Wissen mit zur Sittlichkeit gehört.[1] Denn sie ist ein Produkt der Ueberlegung wie zugleich der Uebung. Und auch sein Satz, daß der Unrechtthuende unglücklicher sei als der Unrechtleidende[2], macht keine Ausnahme davon. Denn es ist die Rücksicht auf das eigene Wohlbefinden, die ihm zu Grunde liegt. Was auf der Grundlage der materialistischen und hedonistischen Denkweise an sittlichen Maximen gewonnen werden kann, hat Demokrit durch mannigfaltige Beobachtung und Lebenserfahrung, unterstützt, wie es scheint, von einem ernsteren Sinn als es seine Theorie erwarten ließ, gewonnen. Aber es ist doch immer ein Umweg, auf dem er von jener Basis aus zu sittlichen Folgerungen kommt und damit auch die sittliche Reinheit derselben trübt. Ganz Hellene ist er in der Würdigung der Freundschaft und des Staates. Wer keinen rechtschaffenen Menschen zum Freunde hat, verdiene nicht zu leben[3], und die Liebe müsse eine gegenseitige und eine maßvolle sein.[4] Was aber den Staat betrifft, so ist zwar für den Weisen die ganze Welt Vaterland[5]; aber der Einzelne ist doch abhängig vom Gemeinwesen, dessen Wohlfahrt oder Noth also höher stehend als die Rücksicht auf den Einzelnen, Gehorsam gegen die Obrigkeit, Sorge für das Gemeinwesen, gegenseitige Hülfsbereitschaft[6] u. s. w. Pflicht. Was wir an derartigen praktischen ethischen Grundsätzen bei Demokrit finden[7], ist im Wesentlichen dieselbe moralische Reflexion, welche uns in der besseren sittlichen Denkweise des griechischen Volkes überhaupt begegnet[8]; mit seiner atomistischen Weltanschauung nur durch den Zielgedanken der Glückseligkeit verbunden. Wenn nun aber jene Atomistik keine entsprechende Sicherung zu sein vermochte oder sich ungeeignet erwies, Gemeingut der Ueberzeugung zu werden, die traditionellen Ueberzeugungen aber, welche dann allein der Halt der moralischen Reflexionen sein konnten, dem subjektiven Verstand anheimfielen und dem Gesichtspunkt der Nützlichkeit oder der Lust wichen, wie es in der aufklärerischen Sophistik ge-

1) Fr. 116: ἁμαρτίης αἰτίη ἡ ἀμαθίη τοῦ κρέσσονος.
2) Fr. 224: ὁ ἀδικέων τοῦ ἀδικεομένου κακοδαιμονέστερος.
3) Fr. 162: ζῆν οὐκ ἄξιος, ὅτῳ μηδεὶς ἐστι χρηστὸς φίλος. 166.
4) Fr. 4: δίκαιος ἔρως ἀνυβρίστως ἐφίεσθαι τῶν καλῶν.
5) Fr. 225: ἀνδρὶ σοφῷ πᾶσα γῆ βατή· ψυχῆς γὰρ ἀγαθῆς πατρὶς ὁ ξύμπας κόσμος.
6) Fr. 212. vgl. 197. 215 u. a.
7) Zusammengefaßt in dem dreifachen: εὖ λογίζεσθαι, λέγειν καλῶς und ὀρθῶς πράττειν.
8) Ich glaube darin auf Seiten Zeller's gegen Ziegler stehen bleiben zu sollen. Vgl. das günstige Urtheil bei Brandis S. 145 ff.

schah: dann schien nichts anderes möglich und somit nöthig, als an die Stelle dieses willkürlichen subjektiven Denkens ein in sich gerechtfertigtes zu setzen und dieses zur Grundlage der moralischen Ueberzeugungen und des moralischen Handelns zu machen. Das war der Reformversuch des Sokrates.

2. Sokrates.

Xen. Memorab. Platons Dialoge. Diog. Laert. II, cap. 5. Die Liter. vgl. bei Ueberweg-Heinze I S. 97 f. Zeller II, 1. 3. Aufl. S. 29 ff. und in den übrigen Darstellungen der antiken Philosophie. Hier genüge es an Dissen, De philosophia morali in Xenophontis de Socrate commentariis tradita. Gött. 1812 (auch in Dissens kl. Schriften, Gött. 1839 S. 59—88). Schleiermacher, Ueber den Werth des Sokr. als Philosophen (1815). WW. III, 2 1838 S. 287—308. Brandis, Grundlinien der Lehre des Sokr. Rhein. Museum 1827. S. 118—150. Derſ. über die vorgebliche Subjektivität der sokr. Lehre. Ebendas. 1828. E. v. Lasaulx, Des Sokr. Leben, Lehre u. Tod. Münch. 1857. Seibert, Sokr. u. Christus. Päd. Arch. herausg. v. Langbein. 1859 S. 291 ff. Rougemont, Sokr. u. J. Chr. Basel 1865. Kahnis, Ueber das Verhß. der alten Philosophie zum Christenth. Lpz. 1884. S. 28—48 zu erinnern.

1. Was die Magna Moralia von Pythagoras sagen, daß er zuerst über die Tugend zu philosophiren versucht, wenn auch nicht richtig, das gilt im volleren Sinn von Sokrates. Denn hier haben wir ein wirkliches Philosophiren über die Tugend, ihren Begriff und ihre Uebung, ohne die pythagoreische Zuthat von Symbolik und Mystik, und im praktischen Interesse. Er hat mit Bewußtsein die Naturphilosophie verlassen[1] und die Philosophie praktisch[2], zu ihrem Gegenstand und Ziel das wirkliche Leben in der menschlichen Gesellschaft gemacht[3], und den traditionellen Inhalt der moralischen Reflexion durch das begriffliche Denken zu rechtfertigen und zu reinigen und auf die Vernunft zu gründen gesucht. Der Mensch ist nicht bloß ein Naturwesen wie bei Homer, noch auch bloß ein durch die objektiven Mächte bestimmtes Gesellschaftswesen wie in der dorischen Gnomik und der entwickelteren sittlichen Anschauung der Tragiker u. s. w., sondern er ist ein Vernunftwesen, damit auch statt an die Willkür des eigenen Beliebens, wie bei den Sophisten, vielmehr an die Vernunft selbst gewiesen. Sokrates wollte ein Reich oder wenigstens die Herrschaft der Religion[1] und Sittlichkeit[2] in seinem Volke begründen, wie er denn zu leben suchte was er lehrte.[3] So hat ihn vor allem sein Schüler Xenophon verstanden und dargestellt. Dieser nun zwar im Anschluß an den frommen Volksglauben. Die Frömmigkeit und Gottesfurcht ist der beherrschende Zug in Xenophon's Erscheinung wie in seinen Schriften, wie sie sich vor allem in der Hochhaltung des Eides und der Treue aus Scheu vor den Göttern zeigt.[4] Bei Sokrates selbst dagegen war die Moral nicht traditionell begründet, sondern auf Erkenntniß ruhend und durch den Begriff der Sache innerlich gerechtfertigt. Xenophon gibt uns den Inhalt der moralischen Untersuchungen und Belehrungen des Sokrates wieder; das eigentlich neue Prinzip selbst jedoch läßt uns Plato erkennen, aber in der Erweiterung des Begriffs zur Idee. Der wirkliche Sokrates steht in der Mitte zwischen beiden.

2. Die sokratische Moral ist Tugendlehre. Die Erörterung und Verbreitung der Tugend und Tugenden hat er sich zur Aufgabe gemacht. Bisher ruhte die Moral auf Tradition. Diese war nicht mehr haltbar. An ihre Stelle sollte die Erkenntniß treten. Der Weg aber, auf dem die Erkenntniß zu gewinnen ist, ist der der Dialektik. Der Dogmatismus der früheren Philosophie war von der Reflexion der Sophistik zersetzt. Die subjektive Reflexion der Sophistik sucht Sokrates durch die Reflexion der Vernunft zu überwinden, welche an die Stelle der Meinung das Wissen setzt. Das Wissen aber wird gewonnen auf dem Wege der Induktion, welche aus der Vielheit der einzelnen Erscheinungen durch die Kritik das Wesentliche der Sache herausschälte und dieses dann in der Definition zusammenfaßte, um so zum Begriff, dem τί ἐστιν ἕκαστον τῶν ὄντων, zu gelangen. Diesen stellte er als etwas Festes, Objektives der zerstörenden Kritik der Sophistik entgegen. Nach Begriffen denken ist Wahrheit, nach Begriffen handeln Tugend. Und zwar steht ihm jenes in Beziehung zu diesem. Es handelt sich ihm eben nicht um rein theoretische Begriffe. Sein Absehen ist wesentlich ein praktisches; das Praktische aber ist das Zweckvolle. So schließt ihm der Begriff den Zweck in sich, das

1) Xen. Mem. I, 1, 11. 14.
2) A. a. O. 15.
3) A. a. O. 16.

1) Xen. Mem. I, 1. 19.
2) A. a. O. I, 2, 2.
3) A. a. O. I, 3.
4) Vgl. z. B. Anab. II, 5, 7 in der Rede des Klearchos an Tissaphernes. II, 5, 41: δίκαιον γὰρ ἀπόλλυσθαι τοὺς ἐπιορκοῦντας. II, 6, 22. 25 in dem abschreckenden Bild vom Thessalier Menon wird vor allem die Wortbrüchigkeit hervorgehoben. Ebenso III, 2, 4 von Tissaphernes u. ö.

τί ἐστιν zugleich das οὗ ἕνεκα. In dieſem Begriff glaubte er die Sache ſelbſt zu beſitzen. Die Sache, die ihn beſchäftigte, aber iſt vor allem der Menſch und ſeine ſittliche Aufgabe. Das delphiſche γνῶθι σαυτόν war ihm auch das Thema ſeiner Philoſophie. Nicht im Sinn einer bloß theoretiſchen Welterkenntniß, ſondern einer praktiſchen.[1] Das ſittlich Richtige alſo zu erkennen iſt ihm die Aufgabe eines Jeden, und zu dieſer Erkenntniß zu verhelfen die ſpezielle Aufgabe ſeines eigenen Lebens.

3. Mit dieſer Erkenntniß aber iſt die Wirklichkeit gegeben. Das Wiſſen iſt alſo zugleich das Können.[2] Die Tugend alſo iſt Wiſſen.[3] Das iſt ſein Hauptſatz —, alſo iſt ſie (formal) eine und lehrbar. Die Einſicht iſt eine zwingende Macht. Niemand alſo thut wiſſend Böſes; wer Böſes thut, weiß nicht, daß es böſe ſei.[4] In dieſer Betonung des Wiſſens aber iſt die Bedeutung des Wollens verkannt. Es iſt ein einſeitiger Intellektualismus. Dieſe einſeitige Betonung des Intellekts geht zwar von Anfang an herab. Die Sünde iſt bei Homer Bethörung, die Tugend alſo richtige Einſicht. Aber in der Volksmoral ſchlagen doch die praktiſchen Motive des Lebens und damit die Macht des Wollens immer wieder durch. Schon die Bedeutung des Schuldbewußtſeins zeigt das, wie denn die Würdigung des Gewiſſens der Volksmoral angehört. Die philoſophiſche Moral, wie ſie mit Sokrates beginnt, ſtellt alles auf die Erkenntniß, alſo das Wiſſen. So ſcheidet ſich hier die philoſophiſche von der Volksmoral. Erſt in der popularphiloſophiſchen Moral der ſpäteren Stoa ſuchen ſie ſich wieder. Daß Sokrates ſich nicht denken kann, wie man das Gute erkenne und doch nicht wolle und thue, mag uns wol wie ein edler jugendlicher Enthuſiasmus erſcheinen, welcher auf die Macht der erkannten Wahrheit unbedingt baut und dem

1) Vgl. Cic. Acad. post. I, 4, 15. Tusc. V, 4, 10: Socrates primus philosophiam devocavit e coelo et in urbibus collocavit et in domos etiam introduxit et coëgit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere.

2) Xen. Mem. IV, 6, 11 οἱ εἰδότες ὡς δεῖ χρῆσθαι (τοῖς πράγμασιν) οὗτοι καὶ δύνανται.

3) Xen. Mem. I, 1, 16. III, 9, 5: οὕτω καὶ τὰ καλά τε καὶ ἀγαθὰ τοὺς μὲν σοφοὺς πράττειν, τοὺς δὲ μὴ σοφοὺς οὐ δύνασθαι — — δῆλον εἶναι ὅτι καὶ δικαιοσύνη καὶ ἡ ἄλλη πᾶσα ἀρετὴ σοφία ἐστίν. IV, 2, 20, wo Sokr. die Tugenden mit einzelnen Wiſſenſchaften wie Sprachwiſſenſchaft parallel ſtellt, ſo daß der, welcher ſie kennt, wenn auch nicht übt, in denſelben höher ſteht als der, welcher ſie nicht kennt. Ariſt. Eth. Nic. VI, 13: φρονήσεις ᾠήθη εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς. III, 11. Eth. Eud. I, 5. Magn. Mor. I, 1 τὰς γὰρ ἀρετὰς ἐπιστήμας ἐποίει.

4) Xen. Mem. III, 9, 4 f. IV, 6, 11 und oft bei Plato und Ariſtot.

Denken eine ſolche Gewalt über das Wollen zutraut und darüber die tieferen ſittlichen Mächte im menſchlichen Gemüth überſieht. Dieſes Uebergewicht des Intellekts über den Willen beherrſcht denn auch weit herab die Denkweiſe der ganzen antiken Moralphiloſophie auch eines ſo nüchternen Kenners und Beurtheilers des Lebens wie Ariſtoteles und erſtreckt ſeine Wirkungen auch in die Ethik der Theologie der griechiſchen Kirche hinein, wie ſich dies in der Hochſtellung der γνῶσις äußert.

4. Jene Identifizirung der Tugend mit dem Wiſſen bei Sokrates erklärt ſich aus ſeiner Faſſung des Wiſſens wie des Guten. Sein Wiſſen iſt nicht ein bloß theoretiſches, ſondern ein praktiſches, alſo ein zweckvolles. Wie ſeine religiöſe Weltanſchauung unter dem Geſichtspunkt der Teleologie ſteht, ſo ſchließt auch ſein Begriff den Zweck in ſich. Und ſo iſt auch ſein Begriff des Guten zugleich der des Zweckentſprechenden, ſo daß ſich in ihm die beiden Momente des Sittlichen und Nützlichen vereinigen. Nicht bloß ſo, daß das Sittliche an ſich das Nützliche iſt, auch wenn es auf Koſten der Exiſtenz geſchieht, ſondern auch ſo, daß das Nützliche als ſolches das Sittliche iſt, d. h. im Sinn des Utilitätsprinzips.[1] Dieſe Vermiſchung der beiden doch ganz heterogenen Begriffe zieht ſich durch den geſammten antiken Sprachgebrauch von ἀγαθόν hindurch. Der Begriff des Guten iſt ein relativer, weil der Antike der abſolute Maßſtab des Sittlichen fehlt — in Gott, welcher die perſönliche Wirklichkeit des Guten im ſittlichen Sinn iſt. So kommt es denn auch bei Sokrates nicht zum reinen Begriff des Sittlichen. Es iſt auch nicht das Gewiſſen, welches ihm das Wollen und Handeln normirt — dieſes iſt ihm in ſeiner Eigenthümlichkeit nicht zum Bewußtſein gekommen[2] —, ſondern der Verſtand. Dieſer aber blickt auch auf das, was beim Thun herauskommt. Alſo iſt das Gute auch das Nützliche und

1) Xen. Mem. IV, 6, 8 f. τὸ ἄρα ὠφέλιμον ἀγαθόν ἐστιν ὅτῳ ἂν ὠφέλιμον ᾖ — τὸ χρήσιμον ἄρα καλόν ἐστι πρὸς ὃ ἂν ᾖ χρήσιμον. IV, 1, 5. 5, 6 u. ö. Plato Protag. 333 d f.: ταῦτ' ἐστιν ἀγαθά, ἃ ἐστιν ὠφέλιμα τοῖς ἀνθρώποις. 353 c ff. Vgl. die Ausführung im Einzelnen bei Zeller II, 1 S. 126 f. Brandis interpretirt S. 239 f. den Standpunkt des Sokrates in melius.

2) Das vielbeſprochene Dämonion des Sokrates, dieſe göttliche Stimme in ihm, ein θεῖον oder ein θεός, ein unwillkürlicher innerer Inſtinkt, iſt nicht etwa das Gewiſſen (geg. Erdmann I, 74); denn es bezieht ſich nicht auf den Gegenſatz des Sittlichen und Unſittlichen, ſondern des Rath- und Heilſamen und des Schädlichen und war als Stimme der Warnung (ἀποτρέπει — προτρέπει δὲ οὔποτε Plato Apol. 31 d) ein inneres Orakel (Xen. Mem. I, 1, 3 ff.), und gehörte wie alle antike Weiſſagung nicht dem Gebiet des Sittlichen, ſondern des Nützlichen an.

Dienliche[1], und jeder Einsichtige wird es thun; nur der Sinnlose wird es nicht thun.[2] Zu einem reinen Begriff des sittlich Guten kommt es also bei Sokrates nicht.

5. Diese Relativität des sittlich Guten zeigt sich auch in der Bestimmung der Norm derselben. Es ist im Geiste seines Volks, wenn er als diese Norm τὸ νόμιμον bezeichnet. Das Gesetzmäßige ist auch das Gerechte.[3] Die Gesetze aber sind doppelt: die menschlichen, geschriebenen Gesetze des Staats[4] und die ungeschriebenen Gesetze der Götter.[5] Der Staat war von jeher für das hellenische Bewußtsein das sittlich Norm gebende; für den Staat und nach der Norm des Staates zu leben war auch für Sokrates selbstverständlich Pflicht. Daneben aber standen von altersher die hochheiligen Gesetze, die von Zeus stammen, und auf welche sich z. B. Antigone beruft im Konflikt mit dem Staatsgesetz. Es sind die Gesetze der Pietät gegen die Götter — wozu auch der Eid gehört —, gegen die Aeltern, gegen die Todten, gegen den Gast[6] — Satzungen, welchen Allgemeinheit der Geltung beigelegt wurde, Kundgebungen des höheren sittlichen Bewußtseins, welche, um sie zu sichern, an die göttliche Autorität geknüpft wurden. Damit steht also Sokrates auf dem Boden der Volksanschauung. Nicht minder in der Bestimmung der sittlichen Normalität, wenn er nach Xenophon die Trefflichkeit eines Mannes darin bestehen läßt, daß er seine Freunde im Gutesthun, seine Feinde im Schadenthun übertreffe[7], wozu das andere Wort in Plato's Kriton, daß man nicht Böses mit Bösem vergelten dürfe[8], wenn es historisch ist, nur einen vereinzelten Kontrast bildet.

6. Unter den einzelnen Tugenden empfiehlt er besonders die Enthaltsamkeit (ἐγκράτεια). Bei Xenophon kommt er immer wieder darauf zurück.[9] Sie ist ihm der Grundstein (κρηπίς) der

1) Xen. Mem. III, 8, 7: πάντα γὰρ ἀγαθὰ μὲν καὶ καλά ἐστι πρὸς ἃ ἂν εὖ ἔχῃ, κακὰ δὲ καὶ αἰσχρὰ πρὸς ἃ ἂν κακῶς. III, 9, 4.
2) Xen. Mem. III, 9, 6 f.
3) Xen. Mem. IV, 4, 12: ἆρα τὸ αὐτὸ λέγεις, ὦ Σώκρατες, νόμιμόν τε καὶ δίκαιον εἶναι; ἔγωγε, ἔφη. IV, 6, 6.
4) Xen. Mem. IV, 4, 13.
5) Xen. Mem. IV, 4, 19.
6) Xen. Mem. IV, 4, 19 werden die beiden genannt: θεοὺς σέβειν, γονέας τιμᾶν.
7) Xen. Mem. II, 3, 14. 6, 35: ἀνδρὸς ἀρετὴν εἶναι νικᾶν τοὺς μὲν φίλους εὖ ποιοῦντα τοὺς δὲ ἐχθροὺς κακῶς.
8) Plato Crito 49 c: οὔτε ἄρα ἀνταδικεῖν δεῖ οὔτε κακῶς ποιεῖν οὐδένα ἀνθρώπων, οὔδ' ἂν ὁτιοῦν πάσχῃ ὑπ' αὐτῶν.
9) Xen. Mem. I, 5, 6. II, 1, 1 ff.

Tugend.[1] Denn körperliche Bedürfnißlosigkeit macht zum Herrn über sich selbst, Abhängigkeit von körperlichen Genüssen zum Sklaven.[2] Er war kein Asket; er nahm an Gelagen u. s. w. Theil; seine Virtuosität bestand bekanntlich darin, daß er immer Herr seiner Sinne und seines Geistes blieb.[3] Der negative Charakter dieser Tugend zeigt sich in ihrer Anwendung auf das geschlechtliche Leben. Eine eigentlich sittliche Würdigung der Ehe fehlt ihm, wie seinem Volke überhaupt. Sie ist ihm nur Mittel zur Kindererzeugung, und dieser Gesichtspunkt für sie ausschließlich normirend.[4] Außerehelicher Geschlechtsgenuß und Besuch von Bordellen erscheint ihm nicht als etwas Verwerfliches.[5] Er trug kein Bedenken, mit seinen Schülern zur Hetäre Theodote zu gehen und mit ihr — wenn auch vielleicht ironisch — über ihre Künste des Männerfangens sich zu unterreden[6], und mit Aspasia war er befreundet. Es fehlt das selbständige Prinzip des Sittlichen, welches zur Norm des Natürlichen dienen kann. Die antike Moral sieht das Natürliche ohne Weiteres für sittlich berechtigt an, und die verständige Reflexion fordert nur das richtige Maß. Sokrates ist über diese antike Naturalisirung des Sittlichen nicht hinausgekommen. Daß die sittliche Welt eine selbständige Welt für sich ist, die sich in und an der Welt des Natürlichen zu verwirklichen hat, ist ihm noch nicht aufgegangen. Selbst die Päderastie verwirft er nicht ohne Weiteres. Hielt er auch selbst sich davon frei[7], so war doch auch bei ihm die Liebe zur schönen Erscheinung der Jünglinge die Grundlage persönlichen Verkehrs, wenn dieser dann auch vom höheren, nicht vom sinnlichen Eros bestimmt war. Auf diesem Wege kommt keine sittliche Reform zu Stande.

7. Ein ächter Hellene war er in der Würdigung der Freundschaft. Wie er sie in seinem Berufsleben pflegte, so hat er sie auch oft zum Gegenstand seiner Erörterungen gemacht. Auch hier ist der Gesichtspunkt des Nutzens maßgebend.[8] Aber doch ist ihm nur zwischen Tugendhaften wahre Freundschaft möglich und diese wieder ein Mittel für die Erreichung der Tugend. Denn freilich nur im Verkehr mit anderen entwickelt sich das Wissen, in welchem die

1) Xen. Mem. I, 5, 4.
2) Xen. Mem. IV, 5, 2 ff. u. ö.
3) Vgl. den Schluß des platonischen Symposion.
4) Xen. Mem. II, 2, 4.
5) a. a. O.
6) Xen. Mem. III, 11.
7) Xen. Mem. I, 3, 14. IV, 1, 2.
8) Xen. Mem. II, 4—6.

Tugend besteht. Der Männerfreundschaft steht ihm die Ehe weit nach.

8. Zwar gilt sein Leben zunächst nicht dem Staat, sondern seinem philosophischen Beruf wie er ihn verstand. Sein Dämonion warnte ihn vor politischen Beschäftigungen. Auch soll er sich einmal einen Weltbürger genannt haben[1]; aber er hat mehrmals auch im Krieg seine bürgerlichen Pflichten erfüllt, und Athen war ihm die Welt, wo er allein zu leben begehrte[2]; die Gerechtigkeit bestimmt er nach der staatlichen Gesetzmäßigkeit, und sein ganzes philosophisches Berufswirken sollte dem bürgerlichen Gemeinwesen dienen. Denn auch für die politischen Thätigkeiten ist nach ihm Erkenntniß das Nöthigste. Ist ihm doch auch Tapferkeit ein Wissen, wie alle politische Tugend, und je höher um so mehr. Die Konsequenz wäre dann, daß die Philosophen die Herrschenden und die Herrschenden Philosophen sein müßten. Das war freilich nicht bloß ein Widerspruch zum demokratischen Charakter des athenischen Staatslebens seiner Zeit, sondern es offenbart sich darin auch der aristokratische Charakter, welchen das Prinzip des Wissens seiner Moralphilosophie aufprägte, und welchen die gesammte antike Moralphilosophie an sich trug. Schon dadurch war sie unfähig eine Macht der Reform des Gesammtlebens zu sein. So mußte denn auch der Reformversuch des Sokrates scheitern, der, wenn einer dazu berufen schien, Reformator des sittlichen Lebens zu werden. Die Nächstfolgenden waren um so weniger dazu geeignet, je mehr sie die Moral philosophisch bearbeiteten.

3. Plato.

Diog. L. III. Die Liter. vgl. bei Ueberweg-Heinze I, 128 ff. u. 143 ff., speziell über die platonische Ethik S. 158, und Teuffel, Uebersicht der platon. Liter. Tüb. 1874. Hier nur: Ackermann, Das Christliche im Plato u. in der plat. Philos. Hamb. 1835. Ferd. Christ. Baur, Das Christl. des Platonism od. Sokr. u. Christus. Tüb. 1837. Neu herausg. v. Zeller. Lpz. 1876. Neander, Wissensch. Abhh., herausg. v. Jacobi. Berl. 1851. S. 169 ff. Becker, Das philos. System Platos in s. Beziehung zum christl. Dogma. Freiburg 1862. Wehrenpfennig, Die Verschiedenh. der eth. Prinzipien bei den Hellenen. Berl. 1856. S. 40 ff. Brede, Die Ethik des plat. Sympos. u. d. Christenth. Dissert. Eckernförde 1870. Wenkel, Pl.s L. ü. d. höchste Gut od. d. Glückseligk. Gymn.-Progr. Sondersh. 1857. Andere Abhh. über Pl.s L. v. d. Lust, v. d. Gererechtigk.

1) Cic. Tuscul. V, 37, 108.
2) Plato Criton 52 b. c. Apol. 37 c. sq.

(bei Plato die ἀρετή schlechthin), v. d. σωφροσύνη, v. d. Lüge vgl. bei Ueberweg-Heinze S. 156 f. Löschhorn, Krit. Studien zur plat. u. christl. Ethik. Wittb. 1880. H. v. Stein, 7 BB. zur Gesch. des Platonismus. 1. u. 2. Th. 1862. 64. 3. Th.: Verhältniß des Platonismus zur Philos. der christl. Zeiten. Gött. 1875.

1. Von Sokrates ausgehend und in seinen ersten Werken in den Bahnen des sokratischen Denkens sich bewegend hat Plato in seiner weiteren Entwickelung nicht bloß das Gebiet der sokratischen Gedanken zu einem systematischen Ganzen erweitert, sondern auch den Begriff zur objektiven Wesenheit der Idee erhoben und in ihr die wahre Realität gesehen, welche in der empirischen Wirklichkeit mehr oder minder zur Erscheinung kommt.[1] Nach dem Gange der Entwickelung, wie sie sich in der Aufeinanderfolge seiner Schriften darstellt, modifizirt sich auch seine Ethik. Aber stets hat er auch in seiner Ideenlehre die von Sokrates empfangenen Impulse auf das Ethische sowie den sokratischen Ausgangspunkt der Ethik vom Intellekt bewahrt.

2. Denn auch ihm gilt, daß Tugend Wissen ist. Darin unterscheidet sich die wahre, philosophische Tugend von der gewöhnlichen gemeinen. Diese ist Sache der bloßen Gewohnheit, ohne klare Einsicht in die Gründe des Handelns, nur auf Vorstellungen beruhend, daher in eine Vielheit einzelner Thätigkeiten zerfallend und dem Zufall preisgegeben und endlich in ihren Zwecken getrübt.[2] Dagegen ist die wahre Tugend, weil sie im Wissen besteht, Eine, nicht unterschieden den Personen nach, — denn was die Tugend zur Tugend macht, muß in allen dasselbe sein[3] —, noch dem Inhalt nach, weil eben nur Wissen vom Guten, Wissenschaft oder Einsicht.[4] Ist aber die Tugend Wissen, so folgt, daß Niemand freiwillig sündigen kann.[5] Denn weiß

1) Der ersten sokratischen Periode weist Zeller II, S. 433—469 Hippias minor, Lysis, Charmides, Laches, Protagoras, Euthyphron, Apologie, Krito zu; der späteren Zeit den Gorgias, Meno, Theätet, Euthydem; ferner den Kratylus, Sophisten, Politikus, Parmenides; den Phädrus, das Gastmahl und den Phädo; die Republik, den Kritias und den Timäus, endlich die Gesetze zu. Ueber andere Eintheilungen vgl. Brandis S. 273 ff.

2) Zeller II, 1 S. 496 ff. Z. B. Meno 99 a sqq. u. ö. Phaedo 82 a: οἱ τὴν δημοτικήν τε καὶ πολιτικὴν ἀρετὴν ἐπιτετηδευκότες, ἣν δὴ καλοῦσι σωφροσύνην τε καὶ δικαιοσύνην ἐξ ἔθους τε καὶ μελέτης γεγονυῖαν ἄνευ φιλοσοφίας τε καὶ νοῦ.

3) Meno 71 d sqq. Zeller II, 1 S. 501.

4) Besonders im Protagoras: nicht bloß von der δικαιοσύνη, σωφροσύνη, ὁσιότης, σοφία, sondern auch von der ἀνδρεία gilt dieß. Dieß wird speciell im Laches ausgeführt. Vgl. Ziegler a. a. O. S. 72 f.

5) Protag. 345, d: οὐδένα ἀνθρώπων, ἑκόντα ἐξαμαρτάνειν οὐδὲ αἰσχρά τε καὶ κακὰ ἑκόντα ἐργάζεσθαι, — πάντες οἱ τὰ αἰσχρὰ καὶ τὰ κακὰ ποιοῦντες ἄκοντες ποιοῦσιν. — Hipp. min. 376, b: ὁ ἄρα ἑκὼν ἁμαρτάνων καὶ αἰσχρὰ καὶ ἄδικα ποιῶν εἴπερ τίς ἐστιν οὗτος, οὐκ ἂν ἄλλος εἴη ἢ ὁ ἀγαθός.

man, was man thut, so ist es eben nicht sündig, auch wenn es etwa äußerlich angesehen z. B. Lüge ist.[1] Denn auch dieß geht dann aus dem Wissen vom Guten hervor. Von da lag die bekannte Konsequenz nicht fern, welche die späteren Gnostiker für die Pneumatiker zogen. Wie wenig aber mit einer so abstrakt allgemeinen Fassung der Einheit der Tugend in Wirklichkeit anzufangen ist, liegt auf der Hand. Es fehlt hier noch der positive Begriff des Guten.

3. Wie sich nun Plato mit dem Prinzip des Wissens gegen die gewöhnliche Moral wendet, so andererseits gegen die sophistische Ethik, womit er auch den kyrenäischen Hedonismus zusammennimmt, mit seiner Unterscheidung des Guten von der Lust. So im Gorgias. Schon die gewöhnliche Meinung unterscheidet zwischen dem Schönen und dem Angenehmen, dem Schändlichen und dem Unangenehmen. So wenig ist die Lust das höchste Gut und das Streben nach Lust das allgemeine Recht, daß es vielmehr besser ist, Unrecht zu leiden als Unrecht zu thun, und durch Strafe von der Schlechtigkeit geheilt zu werden als unbestraft zu bleiben, denn gut kann nur sein was gerecht ist.[2] Im Anschluß an Sokrates als das persönliche Sittlichkeitsideal, im Gegensatz zu den sophistischen Lehrern der Moral, wird dieser Satz im Kriton und Gorgias ausgeführt[3], mehr spekulativ aber im Philebus begründet.[4] Fragt sich nämlich, ob die Lust oder die Einsicht das Gute sei[5], so ist die Antwort, daß wenn auch beide im Menschen nicht von einander getrennt, sondern vereint sind, doch diese viel höher steht als jene. Denn die Lust gehört dem Werden an, das Gute aber muß ein an und für sich seiendes Wesenhaftes sein[6], da alles Werden das Sein zum Zweck hat, das Gute aber der höchste Zweck ist. Die sophistische Lustlehre setzt also das Vergängliche an die Stelle des Bleibenden, den Schein an die Stelle des Wesens, die relativen immer wieder in ihr Gegentheil umschlagenden Zwecke an die Stelle des in sich einstimmigen absoluten Zweckes.[7] Mit dieser Gedankenwendung

1) Plato Rep. 389, b: τοῖς ἄρχουσι δὴ τῆς πόλεως προσήκει ψεύδεσθαι.
2) Gorg. 474 c. sqq. Zeller a. a. O. S. 506. Brandis S. 352. Ueber die scheinbare Abweichung hievon im Protag. vgl. Zeller a. a. O. 508.
3) „Geläutert von dem schielenden Liebäugeln mit Lust und Nutzen, welches in der xenophontischen Darstellung (der sokrat. Lehre) ihr anklebt", Brandis S. 352.
4) Vgl. Brandis S. 354 f.
5) Phileb. 11, b. vgl. 14, b. 19, d: Als Vertreter jener Ansicht werden die Kyrenaiker, als Vertreter dieser Antisthenes und seine Schule gedacht und bezeichnet.
6) Phileb. 53, c sqq. αὐτὸ καθ' αὑτὸ ὄν, οὐσία.
7) Zeller a. a. O. S. 509.

ist das sokratische Wissen durch den Begriff des Seins, des Wesenhaften mit einem realen Inhalt erfüllt; der sokratische Begriff zur wesenhaften Idee erhoben, und das Gute ist nicht mehr ein bloß formaler Begriff, sondern eine höhere Realität. Damit ist die Grenze des sokratischen Philosophirens überschritten.

4. Wie gelangen wir zu dieser höheren Welt des wahren Seins, des Guten? Durch den Eros, durch den Aufschwung der Liebe, das aus dem Gefühl des Mangels (πενία) geborene Streben des Vergänglichen nach dem Unvergänglichen, der sterblichen Natur nach Unsterblichkeit, des Endlichen nach dem Unendlichen.[1] Dieses Verlangen aber wird dadurch erweckt, daß das Gute zur Schönheit wird. „Das Wesen des Guten ist in die Natur des Schönen entflohen".[2] Die Vermittelung liegt echt griechisch im ästhetischen Enthusiasmus, welcher das Gute als das Schöne verwirklicht. So besonders Phädrus und Symposion.[3] Dieser Enthusiasmus muß sich aber dann in die Schule der philosophischen Methode der Dialektik begeben, um die Wahrheit selbst, nach welcher wir streben, das wahrhaft Seiende zu gewinnen.

5. Dieses haben wir in den Ideen. Hat Sokrates ein wirkliches Wissen angestrebt, ist dieß aber nur ein Wissen von Wirklichem, so haben wir das wahrhaft Wirkliche, das Seiende und Unveränderliche zu suchen, welches dem Erscheinenden, Veränderlichen zu Grunde liegt: in der Welt der geistigen Wesenheiten der Dinge d. i. der Ideen. So führt das sokratische Prinzip des Wissens Plato aus der Welt der logischen Begriffe zu den Ideen als metaphysischen Realitäten, der Welt des Seins (dem τὸ ὄντως ὄν), im Unterschied von der phänomenalen Welt des Werdens. Wie nun dem Kosmos ewige Urbilder der Dinge zu Grunde liegen, an denen diese theilnehmen und dadurch am Guten und Schönen, so auch dem sittlichen Leben sittliche Urbilder, deren Anschauung unserem Handeln die richtigen Ziele weist.[4] Die Ideen sind also das dem Einzelnen zu Grunde

1) Wie dieß bes. Sokrates im Symposion ausführt.
2) Phileb. 64 e νῦν δὴ καταπέφευγεν ἡμῖν ἡ τοῦ ἀγαθοῦ δύναμις εἰς τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν.
3) Vgl. Brandis S. 322 ff. Phädrus im Symp. 178 sqq. 180, b οὕτω δὴ ἔγωγέ φημι Ἔρωτα θεῶν — κυριώτατον εἶναι εἰς ἀρετῆς καὶ εὐδαιμονίας κτῆσιν ἀνθρώποις καὶ ζῶσι καὶ τελευτήσασιν.
4) So spricht er im Phaedrus 247, d. 250, b sq. von der αὐτὴ δικαιοσύνη, σωφροσύνη, ἐπιστήμη. Theaet. 176 e παραδείγματα ἐν τῷ ὄντι ἑστῶτα u. s. w. Parm. 130, b. Phaedo 65, d. Rep. V, 476, a von der Idee des δίκαιον καλὸν, ἀγαθόν u. s. w. vgl. Zeller II, 1 S. 545 Anm. 3. „Fassen wir alles zusammen, so gründet sich die platonische Ideenlehre auf die zwei Momente, daß ihrem Urheber ohne die Wirklichkeit der Begriffe weder ein wahres Wissen noch ein

liegende gemeinſame Allgemeine, und dieſes iſt etwas für ſich Beſtehendes (Subſtanz); ſo aber, daß ſie — durch den Zweckbegriff[1] oder durch die Idee der Gottheit[2] vermittelt — zugleich die aktiven Prinzipien der Wirklichkeit d. h. des Werdenden, alſo wirkende Kräfte ſind.

Dieſe Ideen bilden eine Ideenwelt; die höchſte aller Ideen aber iſt die Idee des Guten. Dieß iſt alſo die höchſte Realität, nach welcher die Dinge gebildet ſind, wie der Zweck ſo auch der Grund und die wirkende Kraft alles Seins; und wie die Ideen überhaupt das wahrhaft Göttliche ſind, ſo iſt dieſe höchſte Idee mit der höchſten Gottheit ſelbſt identiſch, mit dem „Weltbildner", der ſie d. h. ſich ſelbſt im Kosmos ausprägt; freilich in einer Welt des Gegenſatzes dazu, weil dieſe mit der Materie behaftet iſt, die den Widerſpruch zur Idee bildet, weil das Nichtſeiende, ſo daß alſo die ſinnliche Welt eine aus jenem Poſitiven und dieſem Negativen gemiſchte iſt.

6. Von da aus nun beſtimmt ſich die Ethik Plato's, in die drei Unterſuchungen zerfallend: A. vom letzten Ziel der ſittlichen Thätigkeit, oder vom höchſten Gut; B. von der Verwirklichung des Guten im Einzelnen, oder von der Tugend; C. von ſeiner Verwirklichung im Gemeinweſen oder vom Staate.[3]

A. Das höchſte Gut. Wie bei Sokrates, ſo iſt auch hier die Frage nach der höchſten ſittlichen Aufgabe identiſch mit der Frage nach dem höchſten Gut, und dieſe mit der nach der Glückſeligkeit.[4] Sowol die griechiſche Sprache wie die metaphyſiſche Begründung des Sittlichen, die Gleichſetzung des Seins mit dem Guten läßt es auch hier über die Vermengung von gut und Gut, von Güte und Gütern nicht hinauskommen. Worin beſteht nun dieß höchſte Gut? Den metaphyſiſchen Vorausſetzungen zufolge wird es zunächſt negativ gefaßt als die Abwendung vom Sinnlichen, als die Zurückziehung auf die reine Betrachtung.[5] Da das irdiſche Daſein nun doch einmal vom Böſen nicht frei ſein könne, müſſen wir möglichſt ſchnell aus dieſer Welt zur Gottheit flüchten, indem wir der Gottheit durch Tugend

wahres Sein möglich erſcheint." Zeller S. 547: „Die Ideen ſind nichts anderes als die ſokratiſchen Begriffe aus Erkenntnißnormen zu metaphyſiſchen Prinzipien erhoben und auf die ſpekulativen Fragen nach dem Weſen und den Gründen des Seienden angewendet". Zeller S. 551.

1) Vgl. hierüber Brandis S. 327 f.

2) So Erdmann I, 102: ein deus ex machina.

3) So Ritter u. Zeller.

4) Symp. 204, e sqq. κτήσει γὰρ ἀγαθῶν οἱ εὐδαίμονες εὐδαίμονες καὶ οὐκέτι προσδεῖ ἐρέσθαι, ἵνα τί δὲ βούλεται εὐδαίμων εἶναι ὁ βουλόμενος u. ſ. w.

5) Vgl. Zeller a. a. O. S. 736.

und Einſicht ſo viel als möglich ähnlich werden.[1] Dieſe Aufgabe leiſtet der Philoſoph, indem er ſich möglichſt vom Körper ablöſt. Nichts mit dem Körper gemein haben, außer aus dringender Nothwendigkeit, ſondern von ihm ſich reinigen, bis Gott ſelbſt uns von ihm loslöſt[2], das iſt die Aufgabe, die er erfüllt. Denn der Leib iſt eine Feſſel, ein Kerker der Seele, ein Grab ihres höheren Lebens, ein Uebel, von dem ſie möglichſt ſchnell frei zu werden ſich ſehnt, ja der Grund aller Uebel; denn in ihm liegt der Grund aller Trübungen und Störungen des höheren Lebens der Seele.[3] Die Philoſophie iſt die Reinigung der Seele von dem Leibe.[4] Das heißt alſo: das Leben im Gedanken, Kontemplation, Geiſtigkeit iſt Sittlichkeit, und Entſinnlichung iſt Verſittlichung — das iſt die Konſequenz jenes intellektualiſtiſchen Grundprinzips. Die Nachwirkungen dieſer Denkweiſe erſtrecken ſich weit herab, über die Ausläufer der antiken Moral hinein in die Anſchauungen und Handlungsweiſen der Kirche, vor allem der griechiſchen. Hier liegen die Wurzeln jener weltabgewendeten, weltverneinenden Sinnesweiſe, welche gewöhnlich als für das Chriſtenthum im Unterſchied von der Antike charakteriſtiſch angeſehen wird, während ſie in Wirklichkeit ein außerchriſtliches, in die chriſtliche Denkweiſe herübergenommenes Element iſt.

B. Die Tugend iſt das Mittel zur Glückſeligkeit. Die Tugend macht glücklich, die Schlechtigkeit unglücklich.[5] Denn die Tugend iſt die Geſundheit, Harmonie u. ſ. w. der Seele[6], die Schlechtigkeit das Gegentheil. Nur der Tugendhafte iſt frei u. ſ. w., während die Leidenſchaft knechtet. Die Tugend iſt daher in ſich werthvoll, abgeſehen von Nützlichkeit u. dgl., obgleich Tugend und Schlechtigkeit mit innerer Nothwendigkeit ihren Lohn empfangen.[7] Da die Tugend nun —

1) Theaet. 176, a: διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅ τι τάχιστα· φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι. Rep. X, 613, a: εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῷ. Vgl. VI, 500, c. 504, e u. ö.

2) Phaedo 64 sq. 67, a: ἐὰν ὅτι μάλιστα μηδὲν ὁμιλῶμεν τῷ σώματι, μηδὲ κοινωνῶμεν, ὅτι μὴ πᾶσα ἀνάγκη, μηδὲ ἀναπιμπλώμεθα τῆς τούτου φύσεως, ἀλλὰ καθαρεύωμεν ἀπ' αὐτοῦ, ἕως ἂν ὁ θεὸς αὐτὸς ἀπολύσῃ ἡμᾶς.

3) Phaedo 62, b. Crat. 400, b. Phaedo 66, b. Zeller S. 737.

4) Phaedo 67, c.

5) Rep. I, 353, a sqq.: ἡ μὲν ἄρα δικαία ψυχὴ καὶ ὁ δίκαιος ἀνὴρ εὖ βιώσεται, κακῶς δὲ ὁ ἄδικος.

6) Phaedo 93, e: ἡ ἀρετὴ ἁρμονία εἴη. Phil. 64, c. Rep. IV, 444, e: ἀρετὴ μὲν ἄρα ὡς ἔοικεν, ὑγίειά τέ τις ἂν εἴη καὶ κάλλος καὶ εὐεξία ψυχῆς. VIII, 554, e: ὁμονοητικῆς — καὶ ἡρμοσμένης τῆς ψυχῆς ἀληθὴς ἀρετή u. ö. Brandis I, 358.

7) Zeller 742 ff.

sokratisch — im Wissen besteht, so ist die Sittlichkeit mit der Philosophie identisch und der Philosoph der Inhaber der Tugend. Aber es können nicht Alle Philosophen sein. So ergibt sich der Unterschied einer höheren Stufe der auf Wissen beruhenden — philosophischen — Sittlichkeit, und einer niederen der gewöhnlichen Menschen, die auf Uebung beruht, die Vorstufe jener höheren.[1] Es ist der aristokratische Charakter der antiken Philosophie und so denn auch philosophischen Moral, der sich darin ausspricht und sich dann später in der Kirche wiederholt in der doppelten — der höheren und der niederen — Sittlichkeit.

Damit bestimmt sich auch die Frage nach der Einheit der Tugend näher. Als Wissen und Einsicht ist die Tugend eine, mit der einen hat man alle[2]; aber die Einheit schließt eine Mannigfaltigkeit von Tugenden nicht aus, und die vorhergehenden Stufen der Sittlichkeit können einzelne Tugenden ohne die anderen besitzen, ohne daß diese damit aufhören, Tugenden zu sein. In seinen späteren Schriften geht Plato mehr auf diese Mannigfaltigkeit der Tugenden ein. Sie ergibt sich aus der inneren Mannigfaltigkeit der darin thätigen seelischen Kräfte oder Theile der Menschen (τὸ λογιστικόν, ὁ θυμός, τὸ ἐπιθυμητικόν). So gewinnt und rechtfertigt er psychologisch die bekannten vier Haupttugenden: 1. die Weisheit, σοφία, als die Herrschaft der Vernunft mit klarer Einsicht; 2. die Tapferkeit, ἀνδρία, als der Muth, den Forderungen der Vernunft nachzukommen gegen Lust und Schmerz; 3. die maßhaltende Besonnenheit, σωφροσύνη, als die Unterordnung der niederen Seelentheile, des Muths und der Begierde unter die Vernunft; 4. die Gerechtigkeit, δικαιοσύνη, als die Harmonie des Ganzen in der Beschränkung der einzelnen Theile der Seele auf die jedem zukommende Aufgabe.[3]

Diese vier Kardinaltugenden hat Plato nicht zuerst aufgestellt, sondern von der Tradition der hellenischen Volksanschauung überkommen; er hat sie nur psychologisch begründet und gerechtfertigt. Zu einer weiteren Durchführung der Tugendlehre hat er es nicht gebracht, und die Pflichtenlehre ist nur bei Ansätzen geblieben. Wohl aber begegnen uns verschiedene einzelne ethische Aufstellungen.

1) Rep. VII, 519, d. vgl. IV, 428, d. 430, a. X, 619, c. Phaedo 82, b. Legg. XII, 963, d. Brandis I, 359.
2) Prot. 349 sqq. Meno 71, d. Lach. 194, c. sqq. Charm. 164, d sqq.
3) Rep. IV, 441, c — 443, b. Zeller S. 749. Brandis I, 359 f.

Einzelnes.[1] Zunächst über die geschlechtliche Seite des Lebens. In der Frage der Päderastie verleugnet Plato den Hellenen nicht. In die Freundschaft spielt auch bei ihm die leidenschaftliche sinnliche Erregung des Eros herein, dessen Macht mit aller Stärke geschildert wird.[2] Und wenn er auch die Päderastie selbst verwirft, in welcher das schlechtere Seelenroß den Menschen fortreiße[3] und ihn in eine unwürdige Seelenstimmung bringe[4], so urtheilt er doch wieder mild genug darüber.[5] Noch milder über die Unzucht. Denen, welche durch Erzeugung von Kindern ihre Pflicht gegen das Gemeinwesen erfüllt haben, will er sie freigegeben wissen.[6] Das hängt zusammen mit der niedrigen Ansicht über die Ehe, welche auch er hatte. Die Ehe ist ihm nur Mittel zur Erzeugung von Kindern für das bürgerliche Gemeinwesen[7]; so kommt ihm also auch das Verhältniß der Geschlechter nur von ihrer leiblichen Seite in Betracht. Darüber geht die sittliche Seite der Ehe und Familie ganz verloren: die Republik ordnet Weiber- und Kindergemeinschaft und stellt die Kindererzeugung völlig unter die Einsicht und Leitung der Herrscher. Und wenn er das Weib dem Manne näher zu rücken sucht, so weiß er das nur auf Kosten seiner Eigenthümlichkeit, für die er kein Verständniß hat. Daraus entstehen die wunderlichen Vorschläge in seiner „Lehre vom Staat", in der „Republik" und in den „Gesetzen".

Ebenso hat er das antike Vorurtheil gegen die materielle Arbeit nicht überwunden, sondern durch seine sinnenverachtende Geistigkeit noch gesteigert. Da ihm die „banausische" Arbeit nur der sinnlichen Seite des Lebens zu dienen scheint und nicht der Vernunft, so sollen die Weltbürger nicht bloß mit Handel und Gewerbe sich nicht abgeben, sondern auch mit dem Landbau nicht, der doch sonst als eine freie und edle Beschäftigung galt. Auf die Gewerbtreibenden und Landbauer wird geringschätzig herabgesehen.[8] Die Sklaverei setzt er voraus und braucht sie nicht erst zu rechtfertigen. Sie ist die ent-

1) Nach Zeller S. 751 ff.
2) Phaedr. 251, a sqq. Symp. 215, d sqq. 218, a. vgl. 192, b sqq.
3) Phaedr. 250, e sq. 254, c sqq. 256, b sq.
4) Rep. III, 402, c u. ö. Die Leges behandeln sie als etwas Widernatürliches, was ein wohlgeordneter Staat nicht dulden dürfe: I, 636, c. 836, b sq. 838, c. 841, c.
5) Phaedr. 256, b sq.
6) Rep. V, 461, b.
7) Legg. IV, 721, b sq. vgl. VI, 773, b. 783, d.
8) Rep. IX, 590, c: βαναυσία δὲ καὶ χειροτεχνία — ὄνειδος φέρει; IV, 421, a u. ö.

sprechende Lebensstellung derer, welche zu geistiger Thätigkeit und sittlicher Freiheit unfähig sind.[1] Deßhalb sind sie nicht aus den Hellenen, sondern aus den Barbaren zu nehmen, welche sich ihm von jenen spezifisch unterscheiden.[2] Die Sklaven sollen nicht durch Vertraulichkeit und unzeitige Nachsicht verwöhnt werden.[3]

Bei dem politischen Charakter der antiken Ethik aber haben diese einzelnen Fragen ihren entsprechenden Platz in der Politik.

C. Der Staat.[4] Die Aufgabe des Staats. Zwar ist dem intellektuellen Idealismus Plato's die politische Thätigkeit der wissenschaftlichen weit untergeordnet und eigentlich fremd[5]; aber der Staat ist ihm doch mittelbar eine sittliche Nothwendigkeit, weil die nothwendige Bedingung für den Bestand und die Herrschaft der Wissenschaft und Tugend. Denn nur er kann dieß sicherstellen. So ist also der wesentliche Zweck des Staats die Tugend der Bürger[6] und damit die Glückseligkeit des Ganzen.[7] Der Staat ist Erziehungsanstalt; seine eigentliche Aufgabe Pflege der Sittlichkeit und Wissenschaft, also der Philosophie, und in diesem Sinn hat Plato seinen Staat als ein Musterbild der wahren Tugend entworfen, in welchem nothwendig die Philosophen die herrschenden sind.[8]

Die Verfassung des Staats. Ein solcher Staat kann freilich nur durch gewaltsame und durchgreifende Mittel zu Stande kommen.[9] Daher kann sich auch der einsichtige Herrscher nicht an die bestehenden Gesetze binden.[10] Und so wird auch die Herrschaft nur bei Einem oder ganz Wenigen sein können[11]: eine Aristokratie der Tugend und Einsicht.[12] Dieser Aristokratismus zeigt sich auch im Urtheil über die

1) Rep. V, 469, b sq. IV, 431, c. Legg. VI, 776, b sqq. u. ö.
2) Rep. V, 469, b. Nur den Griechen eignet vorzugsweise die Vernunftanlage. Rep. IV, 435, e.
3) Legg. VI, 776, b—778, a.
4) Hierüber speziell hat Plato im „Staatsmann" (Politicus), in der „Republik" und zuletzt in den „Gesetzen" gehandelt.
5) Theaet. 172, c—177, b u. ö.
6) Gorg. 464, b sq. Die Aufgabe der Staatskunst: die θεραπεία ψυχῆς. 515, b ὅπως ὅτι βέλτιστοι οἱ πολῖται ὦμεν. Besonders oft in den Legg.
7) Rep. IV, 420, b u. ö.
8) Rep. V, 473, c: „Wenn nicht die Philosophen Herrscher werden oder die Herrschenden aufrichtig und gründlich Philosophie treiben, wenn nicht die Macht im Staate und die Philosophie in Einer Hand liegen, gibt es kein Ende ihrer Leiden für die Staaten und für die Menschheit".
9) Rep. VII, 540, d sqq.: Vertreibung aller mehr als zehnjährigen, um dann die übrigen entsprechend zu erziehen.
10) Polit. 294, a—295, b. 297, sqq.—299, c. Phaedr. 257, c. 277, d.
11) Polit. 293, a.
12) Rep. IV, 428, c.

Pflicht der Wahrhaftigkeit. Auf der einen Seite ist ihm die Herrschaft der Wahrheit identisch mit der Vernunftherrschaft[1]; auf der anderen Seite verstattet er, nicht den Unwissenden, wohl aber den leitenden Wissenden Täuschung und Lüge als Mittel für das Wohl der Uebrigen und des Ganzen[2]; weil seinem intellektualistischen Aristokratismus der Begriff der gleichen Würde der menschlichen Persönlichkeit in Allen fehlt. Dem entsprechend ist denn auch der Staat selbst gegliedert in die drei Stände: den Nährstand, d. i. das Volk der Landbauer und Gewerbtreibenden, den Wehrstand der Wächter oder Krieger, und den Beamten- = Lehrerstand der Regierenden — entsprechend den drei Theilen der Seele. Auf diesem Wege wird er die Harmonie verwirklichen, welche die Tugend speziell der Gerechtigkeit ist.

So sehr dieser Staat ein abstraktes Gedankengebilde ist, so wird er doch eben durch den Gegensatz, in welchem er zur Wirklichkeit steht, zur Weissagung einer anderen Ordnung der Dinge, welche nicht auf dem Weg der natürlichen Entwickelung sich verwirklichen konnte. Er ist die Ahnung des Reiches Gottes.[3] Sollte jener beim Wort genommen werden, so konnte er der Natur der Sache nach nur auf dem Wege revolutionärer Gewaltsamkeit verwirklicht werden. Diesen Charakter tragen nun auch die gesellschaftlichen Einrichtungen des platonischen Staates an sich. Vor allem müssen alle ungeeigneten Elemente entfernt, sodann der richtige Nachwuchs dadurch gesichert werden, daß die Erzeugung ganz unter die Staatsgewalt gestellt wird, bis ins Speziellste[4]; schwächliche und gebrechliche Kinder sollen beseitigt werden u. s. w.[5] Die Kinder selbst aber gehören nicht den Aeltern, sondern nur dem Staat, welcher sie vom ersten Anfang an öffentlich zu erziehen und ihnen ihren Stand anzuweisen hat.[6] Um aber alles trennende Sonderinteresse im Staatsleben zu beseitigen, sollen die beiden oberen Stände der Krieger und Beamten kein Privateigenthum besitzen, sondern alles gemein haben, Essen und Wohnung, Frauen und Kinder[7];

1) Rep. II, 382. VII, 535, d.
2) Rep. III, 389, b sq. vgl. auch 414, b. V, 459, c sqq. VI, 485, c.
3) Mehliß, Comparatio Platonis doctrinae de vero reipublicae exemplo cum christiana de regno divino doctrina. Göttingen 1845. (Kahnis, Ueber das Verhältniß der alten Philos. zum Christenth. Leipz. 1884. S. 56.)
4) Rep. V, 457, c—461, e.
5) Rep. V, 460, d. 461, c.
6) Rep. V. 460, b sqq. III, 413, c. 415, b sq.
7) Rep. IV, 423, e. V, 457, c–461, e.

die Frauen aber an Krieg und Staatsgeschäften theilnehmen.[1] Und alles dieß ist von Plato ernstlich gemeint.[2] Es ist die Konsequenz des antiken Prinzips, daß der Einzelne nur für den Staat lebt, dieser alles, jener für sich nichts ist; und vor allem war es das spartanische Gemeinwesen, dessen Gedanken und Einrichtungen jenem Ideal zu Grunde liegen. An sich brachen die zwei Seiten, die Erhebung zur Höhe der Idee im philosophischen Tugendleben und die Nothwendigkeit der irdischen Realität unvermittelt auseinander, wie die transcendente Idee überhaupt und die sinnliche Erscheinung. So werden sie denn nur gewaltsam vermittelt durch die rücksichtslose Herrschaft der Philosophen als der Träger jener Idee. Aber wo sind diese zu finden? Plato fühlt richtig, daß der heillosen Wirklichkeit des gesellschaftlichen Wesens nur durch eine transcendente Macht geholfen werden könne. Aber diese Transcendenz, welche als eine Macht der Heilung und Erneuerung in die Wirklichkeit hereintreten soll, ist bei ihm nur eine Idee, eine Abstraktion, welcher nur die spekulative Phantasie Realität verleiht. Und zwischen ihr und der Wirklichkeit kann er keine Brücke als im Wissen finden. Aber das Wissen ist keine Macht der sittlichen Wirklichkeit. Seine Philosophie ist eine Weissagung, aber für sich selbst ist das Ganze nur ein Bild der Phantasie. Jener platonische Dualismus schien dem christlichen Gegensatz von Geist und Fleisch zu entsprechen. Und so wurde er später verstanden. Aber im christlichen handelt es sich um sittliche Realitäten. Indem diese auf jenen Gegensatz von Geistigkeit und Materialität zurückgeführt wurden, wurde Vergeistigung und Entsinnlichung mit Versittlichung identifizirt und so bei allem scheinbaren Idealismus doch die Sittlichkeit naturalisirt d. h. die Schranke der Antike in der Ethik der Kirche festgehalten, wenn auch mit der religiösen Färbung, welche die Ethik bei Plato erhalten hatte und von seiner Schule in Verbindung mit dem sittlichen Idealismus, welchem die Tugend, wenn auch nicht das einzige, so doch das höchste Gut war, bewahrt wurde. Der Weg ihrer Gewinnung blieb die Philosophie, der philosophischen Tugend steht die unphilosophische des gewöhnlichen praktischen

1) Rep. V, 451, c—457, b.

2) Wir sehen hier davon ab, daß die „Gesetze" Konzessionen an die Wirklichkeit machen. Denn diese repräsentiren — denn als platonisch werden sie jetzt wol durchweg anerkannt — ein späteres Stadium, in welchem der betagte Philosoph nicht mehr die strenge Konsequenz der Ideenlehre zieht und nach verschiedenen Seiten hin Kompromisse schließt.

Lebens als die geringere gegenüber. Das ist die Aristokratie der antiken Ethik, welche in der Kirche unter christlichem Gewand sich wiederholte.

4. Aristoteles.

Ueberweg-Heinze a. betr. O. u. s. w. Brandis, Handbuch der Geschichte der griech.-röm. Philos. II, 1, 1. Hälfte. Berl. 1853. 2. Hälfte. Berl. 1857. Derſ., Gesch. der Entwickelungen u. s. w. I. Berl. 1862. S. 362 ff. Zeller, II, 2. 3. Aufl. 1879. Schleiermacher, Grundlinien einer Kritik der bisher. Sittenlehre. Berl. 1803 an verschiedenen Stellen. Derſ., Ueber die wissensch. Behandlung des Tugendbegriffs. 1820. Trendelenburg, Histor. Beitr. zur Philos. III. Michelet, Die Ethik des Aristot. in ihrem Verhältniß zum System der Moral. Berl. 1827. Teichmüller, Die Einheit der aristot. Eudämonie (Bulletin de la classe de scienc. hist.-philol. et polit. de l'Académie de St. Pétersbourg. T. XVI. N. 20 ff.). Kruhl, Ueber den Aristotel. Begriff von der Tugend. Progr. Lauban 1839. Laas, Εὐδαιμονία Arist. Berl. 1858. Rassow, Beitr. zur Erkl. der Nikom. Ethik. Weimar 1862. Progr. Krüger, Des Aristot. Lehre über die menschl. Glückseligkeit. Rost. 1860. Progr. Kirchmann, Erläuterungen zur Nik. Ethik. 1876 (Philos. Bibl. 69. Bd.). Kym, Metaphys. Untersuchungen. München 1875 (6. Abh. Die Gotteslehre des Aristot. u. das Christenth.). Wehrenpfennig, Die Verschiedenheit der eth. Prinzipien bei den Hellenen u. s. w. Progr. Berl. 1856. Klein, Das Empirische in der Nik. Eth. des Arist. Brandenbg. 1875. Progr. Hartenstein, Ueber den wissensch. Werth der arist. Ethik. In den Berichten der kgl. sächs. Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig. 1859. 11. Bd. S. 49—108. Häcker, Das Eintheilungs- u. Anordnungsprinzip der moral. Tugendreihe in der Nikom. Ethik. Berl. 1863. Progr. Ueber die Gerechtigkeit: Hildenbrand: Gesch. u. System der Rechts- u. Staatsphilosophie. I, 281—331. Fechner, Ueber den Gerechtigkeitsbegr. des Aristot. Lpz. 1855. Eucken, Ueber die Methode u. die Grundlagen der Aristot. Ethik. Frkf. a. M. 1870. Progr. Wenkel, Die Lehre des Aristot. über das höchste Gut oder die Glückseligkeit. Sondershausen 1864. Progr. Munier, Ueber einige Lehren der Nikom. Ethik u. ihre Beziehung zur Politik. Mainz 1858. Progr. Knappe, Grundzüge der Aristot. Lehre v. d. Eudämonie. Wittenberg 1864. Progr. Luthardt, Die Ethik des Aristoteles in ihrem Unterschied von der Moral des Christenthums. Leipzig, Univ.-Progr. 1869. 1870. 1876 (vgl. dazu Kym a. a. O. S. 279 ff. Rud. Eucken, Jenaer Lit.-Ztg. 1877 S. 41 f. Susemihl in Bursian's Jahresbericht für Alterthumswissenschaft. 1876, I. S. 271—276). Ludw. Schiller, Die Lehre des Aristot. v. d. Sklaverei. Erlangen 1874. Progr. Eucken, Aristot. Anschauung von Freundschaft u. von Lebensgütern. Berl. 1884. (Sammlung gemeinverst. wissensch. Vorträge von Virchow u. Holtzendorff. IX. Serie. Heft 452). Oncken, Die Staatslehre des Aristot. in histor.-polit. Umrissen. Lpz. 1870. 2. Hälfte 1873. Derſ., Aristot. u. s. Lehre v. Staat. Berl. 1870 (in der Virchow-Holtzendorff'schen Sammlung. V. Serie. Heft 103).

Walter, Die Lehre v. d. prakt. Vernunft in der griech. Philos. Jena 1874. Im Uebrigen vgl. die Liter. bei Ueberweg-Heinze S. 206 f.

Aristoteles hat die Behandlung der Ethik in der kirchlichen Theologie des Mittelalters beherrscht (vgl. besonders Thomas Aquinas), und ist nach dem Verwerfungsurtheil Luther's von Melanchthon wieder aufgenommen und seiner philosophischen Ethik zu Grunde gelegt worden und in Folge dessen weit herunter auch in der evangelischen Moralphilosophie maßgebend geblieben. Das wird die eingehendere Behandlung, die er hier erfährt und zugleich die durchgängige Vergleichung mit der Moral des Christenthums rechtfertigen. Wir sind bei ihm in der günstigen Lage, eine Darstellung der Ethik von ihm selbst zu besitzen, in der sog. Nikomachischen Ethik, wozu die nicht von ihm stammende Eudemische und die sog. Große Ethik nur etwa beiläufig mit beigezogen werden mögen.

Aristoteles hat selbst das Bewußtsein gehabt, daß er den Beruf habe, den Erwerb des hellenischen Geisteslebens in abschließender Weise zum Ausdruck zu bringen. Und er ist der Buchführer jenes nationalen Geisteslebens geworden. In Keinem stellt sich hellenisches Wesen und Denken so klar und voll dar, wie in ihm. Er wurzelt mit allen Fäden seines Denkens im Boden seines Volkes.[1]

1. Wenn Plato über den Dualismus von Jenseits und Diesseits, von Idee und Wirklichkeit nicht hinauskam, und damit, obgleich er denselben aus seinem Prinzip des Wissens ableitete, ein dem griechischen Wesen zunächst fremdartiges Element in sein philosophisches Denken aufnahm, so fallen bei Aristoteles Idee und Wirklichkeit zusammen. Nicht bloß Harmonie, sondern Identität besteht zwischen beiden. Nur im Einzelnen ist das Allgemeine wirklich, nicht für sich, universalia in re, nicht ante rem, mit den Scholastikern zu reden. Damit hat Aristoteles wieder auf die Bahn der eigentlichen hellenischen Denkweise eingelenkt. Denn nach ihr gebührt dem Diesseits der Preis des Lebens und trägt dieses die Fülle der Güter und die Wahrheit des Seins in sich. Wenn Plato, um in die Welt des Allgemeinen zu gehn, die Welt des Einzelnen verlassen hat, so versenkt sich Aristoteles gerade in die Welt des Einzelnen, so daß er in Gefahr ist, darüber das Allgemeine zu verlieren. Auf dem breiten Boden der umfassendsten Empirie ruhen seine Gedanken. Das hat ihn zum Lehrer aller folgenden Zeiten gemacht. Den ganzen Stoff, den die

1) Vgl. Walter, Die Lehre von der prakt. Vernunft u. s. w.

Welt der Natur und des menschlichen Geistes und Lebens ihm bot, sucht er zusammenzubringen, um ihn zu einem umfassenden System der Weltwissenschaft aufzubauen. Eine Fülle der mannigfaltigsten und feinsten Beobachtungen aus der thatsächlichen Wirklichkeit des sittlichen Lebens bildet ihm die Grundlage für sein sittliches Urtheil. Er stellt kein unerreichbares Ziel auf, mit Bewußtsein hält er sich in den Grenzen des Menschenmöglichen. Und so liebt er es denn auch, in seinen Sätzen sich auf das allgemeine Urtheil zu berufen.

2. Für die Disposition werden wir das Schema der Güterlehre, Tugendlehre und Pflichtenlehre anwenden dürfen. Nachdem die Ethik durch Sokrates zur Tugendlehre geworden, bewegt sich auch die des Aristoteles hauptsächlich in der Erörterung der Tugenden. Dieß aber nicht, ohne daß er zuvor einen allgemeineren Gesichtspunkt aufgestellt hat, unter dem er alles Einzelne betrachtet wissen will, nämlich die Frage und die Erörterung über das höchste Gut; denn hiervon nimmt er seinen Ausgang. Als dieß höchste Gut oder Ziel bezeichnet er die Eudämonie. Hiemit kombinirt er die psychologische Grundlegung der Ethik, um das Wesen der Glückseligkeit aus dem Wesen des Menschen selbst abzuleiten und zu begründen. Da sich ihm hiemit von selbst die Frage der sittlichen Bedeutung der mannigfachen äußeren Lebensgüter verbindet, welche Aristoteles an verschiedenen Orten mit Beziehung auf die Frage nach der Eudämonie behandelt, so wird sich alles Hiehergehörige unter dem Gesichtspunkt der Güterlehre zusammenfassen. Indem ihn nun der weitere Gang naturnothwendig zur Tugendlehre führt, untersucht er das Wesen der Sittlichkeit, indem er den Begriff der Tugend erörtert und feststellt und die reiche Mannigfaltigkeit der einzelnen Tugenden vor Augen legt. Von da aus ergeben sich von selbst die Pflichten. Von diesen als solchen handelt Aristoteles in der Ethik nicht. Aber hier tritt die Politik ein. Denn die Ethik steht in der Mitte zwischen der Psychologie und der Politik. In jener wurzelt sie und in diese geht sie über. Die Politik ist zum großen Theil nichts als die angewandte Ethik, also Pflichtenlehre. Nur daß eben diese Pflichten unter den politischen Gesichtspunkt gestellt werden, sei es einen indirekt politischen, wie die Familienpflichten, welche nach der politischen Analogie behandelt werden, sei es einen direkt politischen, wie die Staatspflichten. Die Rücksicht auf die Staatsgemeinschaft bestimmt hier das pflichtmäßige Verhalten; denn die ganze Sittlichkeit hat nach ungebrochen antiker Weise bei ihm politischen Charakter. In diesem Sinne also darf denn

auch von einer Pflichtenlehre die Rede sein.[1] Wir schließen uns im Folgenden an den Gang der Nikomachischen Ethik an und fügen nur die kritische Beurtheilung bei, indem wir wegen des großen Einflusses, den die aristotelische Ethik besonders auf die des Mittelalters und der römischen Kirche überhaupt erlangt hat, unser Augenmerk vor allem auf den Unterschied der aristotelischen von der christlichen sittlichen Betrachtungsweise richten.

Die Güterlehre oder Von der Glückseligkeit.

3. Da die Ethik eine praktische Wissenschaft ist, so ordnet sie sich der Wissenschaft vom Staat unter, theilt also mit dieser den gleichen Zweck. Von der Feststellung dieses Zweckes muß ausgegangen werden. Denn bei allem, was Sache des Handelns ist, ist der Zweck das Maßgebende. Alle einzelnen Zwecke aber ordnen sich einem höchsten und letzten unter, welcher, weil er dieß ist, auch das höchste und beste Gut sein muß. Dieß höchste, dem Menschen mögliche Gut ist nach der übereinstimmenden Ansicht Aller die Glückseligkeit. Die Frage ist nun, worin diese besteht. Diese Frage zu beantworten muß man nicht wie Plato von der transcendenten Idee des Guten im Allgemeinen ausgehn. Denn dieß liegt jenseit der Grenzen menschlicher Möglichkeit der Verwirklichung, da doch die Ethik wie die Wissenschaft vom Staate einen Endzweck haben muß, welcher Sache praktischer Verwirklichung von Seiten der Menschen muß sein können, also innerhalb der Grenzen menschlichen Handelns fällt. Also haben wir, um das höchste Gut d. h. die Glückseligkeit zu bestimmen, vom eigenthümlichen Wesen des Menschen auszugehen und im Bereich desselben und seines entsprechenden Handelns zu bleiben. Da nun das Unterscheidende des Menschen in dem vernünftigen Theil seiner Seele besteht, so ist die Aufgabe des Menschen die vernunftgemäße Thätigkeit der Seele; und wird demnach seine Glückseligkeit, d. h. das höchste Gut darein zu setzen sein.

4. Das ist der Gedankengang, mit welchem die Aristotelische Ethik (I, 1—7) beginnt. Der Schwerpunkt liegt in der Polemik gegen die

1) Diese Disposition wird von Aristoteles selbst bestätigt z. B. Polit. IV, 9, 2. Nachdem er nämlich davon gesprochen, daß man nicht ein ideales staatliches Leben, sondern nur ein solches im Auge haben müsse, „wie es die Mehrzahl der Menschen führen kann", fährt er fort: „Ist nun in der Ethik das glückselige Leben richtig bestimmt als das in der Ausübung der Tugend unbehinderte, und die Tugend als ein Mittelmaß zwischen zwei Extremen, so muß auch das Leben innerhalb eines solchen Mittelmaßes das beste sein".

objektive Ethik Plato's und seiner transcendenten Idee des Guten, wogegen Aristoteles den subjektiven psychologischen Ausgangspunkt seiner Idee rechtfertigt. Abgesehen von seinem Gegensatz gegen Plato's Ideenlehre überhaupt, welcher er entgegenhält, daß die Ideen, da sie das Wesen der Dinge selbst bezeichnen sollen, demnach keine besonderen Substanzen außer den Dingen sein, sondern ihre Wirklichkeit nur in denselben haben können[1] — ist der durchschlagende Grund für Aristoteles die praktische Erwägung, daß jene platonische Idee des Guten nicht vom Menschen verwirklicht noch angeeignet werden könne; und darum handle es sich doch hier.[2] Es ist der Gegensatz des aristotelischen Realismus gegen den platonischen Idealismus. Plato sucht das menschliche Wollen und Leben in Zusammenhang zu setzen mit einem Höheren, jenseits der Menschengewalt Liegenden. Diese ideale Wirklichkeit soll ihm das Urbild für das menschliche Wollen und die urbildliche Norm für das menschliche Urtheil sein. Aber mit diesem Allgemeinen ist nach Aristoteles in der Wirklichkeit nichts anzufangen. Denn diese zeigt uns nicht den Menschen als solchen, sondern nur den einzelnen, je nach Stand und Lebensalter u. s. w. verschiedenen Menschen. Also kann es auch kein gemeinsames reales höchstes Gut für alle geben, sondern dieß ist in seiner Konkretheit immer je ein verschiedenes.[3] Denn Aristoteles kennt kein sittlich bestimmtes als letztes und höchstes von Allem.

Dem objektiven Prinzip der platonischen Ethik stellt Aristoteles sein subjektives des menschlichen Seelenwesens entgegen. Die Ethik als praktische Wissenschaft hat es mit dem dem Menschen Erreichbaren zu thun[4], was also im Menschenwesen selbst liegt. Also ist das höchste Gut etwas diesem Eigenthümliches und von diesem nicht zu trennen[5], nicht etwas Objektives außer dem Menschen oder der Zusammenschluß mit einem solchen, sondern eine subjektive Zuständlichkeit: nämlich das vernunftgemäße Handeln verbunden mit der dasselbe naturgemäß begleitenden Lust. Aus dem subjektiven Ausgangspunkt folgert er also, daß auch das Ziel ein subjektives sei. Augenscheinlich ohne Berechtigung. Damit löst er die Ethik von aller Beziehung auf ein Transcendentes, also auch von ihrer Beziehung zur Religion. Der

1) Eth. Nic. I, 6, 1—12.
2) I, 6, 13 (1096, b, 34) δῆλον ὡς οὐκ ἂν εἴη πρακτὸν οὐδὲ κτητὸν ἀνθρώπῳ· νῦν δὲ τοιοῦτόν τι ζητεῖται.
3) I, 6, 3 (1096a, 27) δῆλον ὡς οὐκ εἴη κοινόν τι καθόλου καὶ ἕν.
4) I, 4, 1. 7, 1 (1097a, 23) πρακτὸν ἀγαθόν.
5) I, 5, 4 (1095b, 25) ταὐγαθὸν δὲ οἰκειόν τι καὶ δυσαφαίρετον.

Zusammenhang der Moral mit der Religion war der geschichtliche Ausgangspunkt gewesen und in der Volksmoral immer festgehalten worden, vor allem in der Eidestreue. Auch die philosophische Moral des Sokrates bewahrte diesen Zusammenhang nach der Darstellung Xenophon's in der ὁσιότης oder εὐσέβεια [1], und die Ethik Plato's hielt ihn fest, indem er (im Euthyphron) die ὁσιότης in der δικαιοσύνη bewahrte, die sittliche Bethätigung des Menschen an die göttliche Welt der Ideen anknüpfte und als die höchste sittliche Aufgabe des Menschen die Verähnlichung mit Gott bezeichnet. Aristoteles löst dieses Band mit vollem Bewußtsein und voller Entschiedenheit und stellt die Ethik nicht bloß rein auf das Wesen des Menschen, sondern schließt sie auch innerhalb der Weltbeziehungen und speziell des bürgerlichen Gemeinwesens ab.[2] So abweichend dieß von dem Bisherigen scheint, so ist es doch nur die Konsequenz davon. Denn die Religion hatte ihren sittlichen Gehalt nicht aus sich selbst, sondern vom sittlichen Bewußtsein des Menschen aus. So nahm dieses seinen Inhalt in sich selbst zurück und gründete sich auf die eigene Vernunft. Denn die religiösen Traditionen und Mächte hatten ihre Autorität verloren. Aristoteles zieht nur das Fazit der griechischen Geistesentwickelung. In ihm ist der griechische Geist zum vollen abschließenden Bewußtsein seiner selbst gekommen. Seitdem gehen nun Religion und Moral als zwei gesonderte Normen neben einander her. Aber in dieser Sonderung offenbaren beide nur ihr Unvermögen. So streben sie am Ausgang der Antike wieder auf einander zu. Die Moral sucht sich religiös zu beleben und zu stärken in der späteren Stoa und in der Ethik der Mystik. Freilich vergebens, weil beide nicht den konkreten persönlichen Gott haben, der nur in der Offenbarung zu finden ist. Im Christenthum ist der Zusammenhang von Moral und Religion wesentlich. Denn die Gottesgemeinschaft ist ihm die Voraussetzung der Gottesgemäßheit, d. i. der sittlichen Normalität. Und wir wissen, daß im Menschenwesen selbst die Bestimmung für Gott und die Beziehung zu ihm angelegt ist, daß es also ohne diese nicht wahrhaft verstanden wird. Aristoteles suchte es mit Absehen davon zu bestimmen.

5. Die menschliche Natur ist nach Aristoteles zusammengesetzt

1) Vgl. Memor. IV, 8, 11 von Sokrates: τοιοῦτος ὤν, οἷον ἐγὼ διήγημαι, εὐσεβὴς μὲν οὕτως, ὥστε μηδὲν ἄνευ τῆς τῶν θεῶν γνώμης ποιεῖν, δίκαιος δὲ—, ἐγκρατὴς δὲ —, φρόνιμος δὲ —, ἱκανὸς δὲ u. s. w.

2) Vgl. auch Eucken, Ueber die Methode und die Grundlagen der aristot. Ethik. Frankfurt a. M. 1870, S. 26.

aus einem vernunftlosen und einem vernünftigen Theil[1] und der vernunftlose wiederum hat entweder — als vegetative Seele — gar keine Beziehung zur Vernunft, oder — als begehrende Seele — er kann eine solche haben; denn die begehrende Seele kann der Vernunft ebenso gehorchen, also Antheil an ihr erhalten, als widerstreben.[2] Die vernünftige Seele aber ist theils forschend (τὸ ἐπιστημονικόν) auf die Erkenntniß der ewigen Prinzipien gerichtet, theils überlegend (τὸ βουλευτικόν), welche es mit dem Veränderlichen des Lebens zu thun hat. Darnach theilen sich denn die Tugenden in: die eigentlichen Vernunfttugenden, die dianoëtischen wie Weisheit, Einsicht, Verständigkeit, und in die ethischen Tugenden wie Freigebigkeit, Mäßigung, in denen das an sich vernunftlose Begehren sich der überlegenden Vernunft untergibt. Jene sind die höheren, die eigentlich göttlichen; diese sind die gewöhnlich menschlichen des praktischen Lebens. Für diese nun ist nicht, wie Sokrates lehrt, das Wissen Prinzip, sondern das Wollen, welches nicht ohne Weiteres mit dem Wissen gegeben ist — darin erkennt Aristoteles richtiger als Sokrates das praktische Prinzip des Handelns. Der Wille (βούλησις) aber gehört mit dem Begehren (ὄρεξις) zusammen, welches dem vernunftlosen Theil der Seele angehört und welches der Mensch mit dem Thier gemein hat. Um so mehr steht das Wissen höher als das Wollen, und die Tugend des theoretischen Erkennens, also des Philosophen, höher als die gewöhnliche des handelnden Lebens.

Wissenschaft und Leben, Vernunft und Begehren fallen hier auseinander. Jenes wird zu einseitig hoch, dieses zu tief gestellt. Der Mensch ist für Aristoteles ein vernünftiges Sinnenwesen, welches aus den zwei ganz heterogenen Theilen der Vernunft und der vernunftlosen Sinnlichkeit besteht; er kennt nicht die Einheit desselben, die sittliche Persönlichkeit.[3] Denn er kennt nicht die wesentliche Beziehung der Menschen zur absoluten Persönlichkeit, mit welcher auch die menschliche Persönlichkeit steht und fällt. So fehlt ihm wie das richtige objektive Prinzip der Sittlichkeit (in Gottes sittlicher Persönlichkeit), so das richtige subjektive Prinzip derselben (in der menschlichen Persönlichkeit), und damit auch die Einheit der Ethik, weil die in

1) I, 13, 9 (1102a, 28) τὸ μὲν ἄλογον αὐτῆς —, τὸ δὲ λόγον ἔχον.

2) I, 13, 15. 17. 18. Τὸ μὲν γὰρ φυτικὸν οὐδαμῶς κοινωνεῖ λόγου· τὸ δὲ ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικὸν μετέχει πως, ᾗ κατήκοόν ἐστιν αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν (1102b, 29).

3) Vgl. Eucken a. a. O. S. 25.

allen gleichwerthige sittliche Persönlichkeit; sondern die Unterschiede der Individualität schlagen immer wieder vor. So ist ihm auch der Wille nicht ein sittliches, sondern nur ein versittlichtes, in sich selbst aber naturhaftes Prinzip der Ethik. Somit ergibt sich auch ihm nur eine naturhaft bestimmte Persönlichkeit.[1]

6. Die Idee des Guten bildet bei Plato, metaphysisch und ethisch zugleich bestimmt, die reale objektive Einheit der Ethik. Aristoteles verwirft die platonische Fassung. Ihm ist die Idee des Guten, wenn als allgemeine gefaßt, identisch mit dem Zweckbegriff[2], also nur formal, nicht inhaltlich und sittlich bestimmt; wenn real gefaßt, nicht etwas allgemein Gültiges, sondern für jedes Gebiet anders. Denn darin besteht für jedes Ding das Gute, daß es seine eigenthümliche Aufgabe wohl erfüllt.[3] Seine Ethik hat also nicht eine sittlich bestimmte oberste Idee.[4] Die Idee der Sittlichkeit ist ihm nicht die höchste. Die reine Vernunftthätigkeit steht höher als die sittliche, die theoretische Vernunft höher als die praktische. Denn auch die Thätigkeit Gottes ist nicht aktives Handeln od. dgl., sondern Denken, und zwar seiner selbst, Selbstbeschauung, θεωρία, gleich als wäre er der absolute Weltphilosoph. Gott ist nur theoretische Vernunft, nicht Wille. Denn was Aristoteles Wille nennt, gehört einer untergeordneten Sphäre des Lebens an. Er kennt nicht das eigentlich sittliche Wesen des Willens, weil ihm die Idee der sittlichen Persönlichkeit fehlt. Ohne diese ist aber die Idee des sittlich Guten unmöglich. Da nun die Idee des Guten bei Aristoteles eine bloß formale ist, so erhält sie ihren Inhalt aus der Wirklichkeit des Weltlebens. Dadurch wird sie naturhaft, sobald sie real werden soll. Das zieht seine entsprechenden Konsequenzen für die Fassung des höchsten Guts. Denn mit der Idee des Guten muß dann nothwendig auch dieser Begriff naturhaft bestimmt werden.

7. Das höchste Gut oder die Glückseligkeit. Davon im Zusammenhang mit der Lust handelt Aristoteles in der 2. Hälfte des 1. Buches, und im 10. Buche kommt er noch einmal darauf zurück.

1) Vgl. z. B. auch Munier, Ueber einige Lehren der Nikom. Ethik u. s. w. Progr. Mainz 1858, S. 12 ff.
2) Z. B. Metaphys. (ed. Schwegler) I, 2, 11 (982b, 10): καὶ γὰρ τἀγαθὸν καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἓν τῶν αἰτίων ἐστίν. Vgl. Wenkel, Die Lehre des Aristot. über das höchste Gut. Progr. Sondershausen 1864. S. 17.
3) Vgl. die ganze Ausführung I, 7.
4) Vgl. z. B. auch Krüger, Des Aristot. Lehre über die menschl. Glückseligkeit. Progr. Rostock 1860. S. 45.

Die Glückseligkeit ist der letzte Zweck alles unseres Thuns, alles andere nur Mittel für diesen Zweck.[1] Da jegliches Gut vollbracht wird nach der ihm eigenthümlichen Tugend, d. h. Tüchtigkeit[2], so ist das Gute, also die eigenthümliche Aufgabe des Menschen, die der Tugend gemäße Thätigkeit der Seele[3], und zwar in einem vollen Leben.[4] Dieses tugendhafte Handeln ist dann zugleich auch ein genußvolles. Aber allerdings gehören dazu auch äußere Güter. „Denn es ist unmöglich oder wenigstens nicht leicht, das Gute und Schöne (τὰ καλά) zu thun, wenn man ohne Mittel ist; denn vieles wird gleichsam durch Werkzeuge, als durch Freunde und Reichthum und politische Macht vermittelt. Denn wer manches davon entbehrt, wie edle Geburt, Glück mit Kindern, Schönheit, der verdunkelt sich seine Glückseligkeit, denn der ist nicht im vollen Sinn glückselig zu nennen, wer in seiner Erscheinung ganz häßlich oder unedler Geburt oder ganz einsam und kinderlos ist u. s. w. So wird also die Glückseligkeit solche äußere Glücksumstände mit als Bedingung erfordern."[5]

8. Wie verhält sich hiezu die Lust? Davon handelt das 10. Buch. Die Einen bezeichnen die Lust als das Gute schlechthin, die Anderen dagegen als etwas Schlechtes. Beides ist unrichtig. Die Lust ist an sich die Empfindung, welche die Thätigkeit begleitet und abschließt; sie ist der Reflex der vollendeten Thätigkeit in der Empfindung[6], „denn einerseits gibt es keine Lust ohne Thätigkeit und andererseits vollendet die Lust jede Thätigkeit".[7] Da nun die Tugend Tüchtigkeit (ἀρετή) und der treffliche Mann als solcher (ὁ ἀγαθός, ᾗ τοιοῦτος) das Maß von Jedem ist, so wird die rechte Lust diejenige sein, welche diesem so erscheint, und angenehm dasjenige, woran dieser sich freut.[8] Nun ist die theoretische Vernunftthätigkeit die höchste, also auch dieses Leben der theoretischen Beschaulichkeit die höchste Glückseligkeit; denn ein solcher (Philosoph) bedarf keines anderen Menschen, sondern ist sich selbst genügend — wenn er nur die nöthigen Güter

1) I, 7, 1—8.
2) I, 7, 14 (1098a, 15) ἕκαστον δὲ εὖ κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν ἀποτελεῖται.
3) l. c.: τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετήν.
4) I, 7, 16 (1098a, 18): „Denn eine Schwalbe macht noch keinen Frühling, noch auch ein Tag."
5) I, 8, 15—17 (1099a, 31 sqq.).
6) „Wie die Schönheit bei den zur Reife Herangewachsenen." X, 4, 8 (1174b, 33).
7) X, 4, 11 (1175a, 21).
8) X, 5, 10 (1176a, 19).

hat und seine Thätigkeit eine volle Lebenslänge währt.[1] Ein solches Leben ist ein göttliches; denn in diesem erheben wir uns über unseren sterblichen Theil und machen uns so viel als möglich unsterblich, indem wir nach dem Höchsten, das in uns ist, leben.[2] Erst auf zweiter Linie steht das Leben, welches der anderen Tugend gemäß ist: das Leben der praktischen Sittlichkeit, der Uebung der gegenseitigen Tugenden.[3] Da diese mit den Affekten (τοῖς πάθεσιν) zusammenhängen, so sind sie nicht reine, sondern gemischte Vernunftäußerungen. Und diese Tugendübung bedarf der äußeren Mittel in viel höherem Grade als jene Thätigkeit und Glückseligkeit der Vernunft. Wenn in der Stoa und im Epikureismus die Prinzipien der Tugend und der Lust auseinander getreten sind, so sind sie hier noch zur Einheit zusammengefaßt. Unter der Lust wird Aristoteles weder die Gesinnung verstehen[4], noch die ἀταραξία, die Gemüthsruhe der späteren Moral[5], sondern das befriedigte Lebensgefühl, welches die Begleiterin der entsprechenden Thätigkeit ist, und in welchem dieselbe sich für die Empfindung reflektirt.[6] Das ist allerdings nicht hedonistisch gemeint.[7] Immer aber waltet hier die Reflexion auf die eigene Empfindung, und es fragt sich, ob das nicht als ein egoistisches Moment zu bezeichnen ist.[8] Es ist nicht die Gesinnung, welche nur dem Anderen lebt und was des Anderen ist sucht. Das hängt zusammen damit, daß die Sittlichkeit überhaupt nicht wesentlich in die Gesinnung verlegt wird. „Der Wille für sich allein ist unsichtbar“[9], sagt Aristoteles. Er kennt den Gott nicht, der in das Verborgene sieht, und dem gegenüber nicht die Handlung, sondern das Herz entscheidet. Seiner Ethik fehlt die höchste Beziehung, damit die Innerlichkeit und Selbständigkeit. Da sie sich in der Beziehung zu den Menschen bewegt, muß die Sittlichkeit in die Handlung verlegt werden. Die Handlung aber fordert äußere Güter. Und so vollendet sich auch die

1) X, 7, 1–4. 7 (1177a, 12 ff. 1177b, 25).
2) X, 7, 8.
3) X, 8, 1 (1178a, 9 ff.).
4) So Trendelenburg, Histor. Beitr. zur Philos. III, S. 199 ff.
5) So Kirchmann, Philos. Bibl. 69. Bd. Erläuterungen zur Nikom. Ethik. 1876. p. XIX, 1780.
6) So auch Krüger a. a. O. S. 48. Auch Zeller II, 2. S. 618 f. Selbst Trendelenburg a. a. O. S. 211.
7) Kym, Metaphys. Unterss. 1875. S. 279 mit Recht gegen frühere Darstellung von mir.
8) Auch bei der Lebensaufopferung für Andere hat Arist. die eigene Selbstbefriedigung im Auge. IX, 8, 9 (1169a, 18 ff.).
9) X, 8, 4 (1178a, 30): αἱ βουλήσεις ἄδηλοι.

Glückseligkeit erst durch die Verbindung mit den äußeren Gütern. „Glückselig ist der, welcher gemäß vollkommener Tugend thätig und von den äußeren Gütern hinreichend unterstützt ist, und zwar nicht eine beliebige Zeit, sondern ein volles Leben.“[1] Nun aber hängen diese äußeren Güter nicht von unserem Willen, sondern von zufälligen Umständen ab. Also auch die Glückseligkeit oder das höchste Gut. Und da die Glückseligkeit mit dem tugendhaften Handeln zusammenfällt, auch dieses. Wenigstens sofern äußere Güter die nothwendige Bedingung für das tugendhafte Handeln sind.[2] Aber diejenige sittliche Betrachtungsweise hebt sich selbst auf, welche das Sittliche aus dem Bereich unseres Willens hinaus in eine Welt verlegt, deren wir nicht mehr mit unserem Willen Herren sind. Der Irrthum des Aristoteles ist, daß er die äußeren Güter aus Mitteln für die äußere Bethätigung der Sittlichkeit zu Faktoren dieser selbst macht. Denn um die Sittlichkeit vollständig zu machen, muß zur Gesinnung noch die Handlung hinzutreten. Er verkennt die Selbständigkeit der inneren Welt der Gesinnung, weil seine psychologische Untersuchung des Menschenwesens die innere Beziehung des Menschen und somit des Sittlichen zu Gott nicht findet, sondern das Sittliche ihm in der Beziehung zur Welt aufgeht. Das ist der Grundmangel seiner Moral wie der antiken überhaupt, und ihr spezifischer Unterschied von der christlichen. Jener ist der Mensch nicht sittliche Persönlichkeit im eigentlichen Sinn, welcher die Beziehung zur absoluten Persönlichkeit wesentlich ist, sondern ein vernünftiges Naturwesen mit der Bestimmung bürgerlichen menschlichen Gemeinschaftslebens, aber immer doch ein Naturwesen. Dieß macht sich auch in der Tugendlehre geltend.

Die Tugendlehre.

1. Die Tugend überhaupt.

8. Die Tugend ist vernunftgemäßes Handeln. Denn wie auf der einen Seite die Beherrschung des menschlichen Handelns durch die Vernunft (νοῦς) zur Tugend gehört, so ist auf der anderen Seite die

1) I, 10, 15 (1101a, 14).
2) Dies gegen Kym a. a. O. S. 281. Denn wenn Arist. jene auch öfter als die χορηγία bezeichnet, als die szenische Ausstattung des Dramas, so entscheidet diese zwar nicht über den Werth des Dramas, aber sie ist doch nothwendig für die Aufführung des Dramas. Vgl. I, 8, 15 (1099a, 31): φαίνεται (ἡ εὐδαιμονία) καὶ τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν προσδεομένη καθάπερ εἴπομεν· ἀδύνατον γὰρ ἢ οὐ ῥᾴδιον τὰ καλὰ πράττειν ἀχορήγητον ὄντα· πολλὰ μὲν γὰρ πράττεται, καθάπερ διʼ ὀργάνων, διὰ φίλων καὶ πλούτου καὶ πολιτικῆς δυναμεως.

Thätigkeit weſentlich für die Glückſeligkeit wie für die Tugend.[1] Sie iſt alſo ein thätiger, nicht ein ruhender Zuſtand. Im Schlaf unterſcheiden ſich weder die Guten und die Schlechten, noch die Glücklichen und die Unglücklichen.[2] Beſteht nun die Tugend in einer Thätigkeit der Seele, ſo beſtimmen ſich auch die Gattungen der Tugend nach den beiden Theilen der Seele, dem vernünftigen (λόγον ἔχον) und dem, welcher an ſich vernunftlos (ἄλογον), aber fähig iſt, der Vernunft zu gehorchen.[3] Demnach gibt es zwei Reihen der Tugenden: die dianoëtiſchen und die ethiſchen. Jene gehören dem Denken und der Vernunft an, wie die Weisheit, Einſicht, Verſtändigkeit, dieſe dem ſittlichen Charakter, wie Edelſinnigkeit, Mäßigung.[4] Jene werden durch Unterweiſung erworben, dieſe durch Uebung und Gewohnheit — daher auch ἦθος genannt, von ἔθος[5] — eine Unterſcheidung und Höherſtellung des philoſophiſchen Lebens gegenüber dem praktiſchen, welche in der Kirche ſich in der Unterſcheidung und Höherſtellung der vita contemplativa gegenüber der vita activa fortſetzt und eine große Geſchichte hat.

9. Hier nun handelt es ſich um die ethiſchen Tugenden. Da ſie Gewöhnungen ſind, ſo können ſie nicht der Natur widerſprechen[6], aber auch nicht von Natur ſchon da ſein, ſondern nur der Anlage nach, welche eben geübt und gewöhnt werden ſoll.[7] Die Tugend iſt alſo naturbedingt. Der eine iſt mehr, der andere iſt weniger zur Tugend befähigt.[8] Von der idealen Tugend hat der gemeine Mann keinen Begriff.[9] Wie nun einer ein Künſtler wird durch Uebung, ſo iſt es auch mit den Tugenden. Je nachdem man ſich alſo von Jugend auf gewöhnt zu handeln, dem entſprechend wird auch die (habituelle) Fertigkeit. So kommt alſo ſo ziemlich alles auf die Gewöhnung von Jugend auf an.[10] Worin beſteht nun aber das Vernunftgemäße im Handeln, demnach das Beſte der (ethiſchen) Tugend? Im richtigen Maß zwiſchen den Extremen des zu viel und zu wenig. Denn das

1) I, 10, 9 (1100b, 10) κύριαί εἰσιν αἱ κατ' ἀρετὴν ἐνέργειαι τῆς εὐδαιμονίας. 13.
2) I, 13, 12 (1102b, 5).
3) Das iſt τὸ ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικόν, während τὸ φυτικόν (τὸ αἴτιον τοῦ τρέφεσθαι καὶ τοῦ αὔξεσθαι) außer aller Beziehung zur Vernunft ſteht. I, 13, 8—18.
4) I, 13, 20.
5) II, 1, 1 (1103a, 17) ἡ δὲ ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται.
6) II, 1, 3 (1103a, 23).
7) II, 1, 3.
8) Polit. V, 10, 1 (1316a, 10). VII, 7, 3 (1328a, 39). 12, 6 (1332a, 40).
9) Pol. IV, 9, 1 (1293a, 27). 10) II, 1, 8 (1103b, 24).

Uebermaß und der Mangel gehört dem Laſter an, die Mitte dagegen, τὸ μέσον, ἡ μεσότης, iſt der Begriff der Tugend.[1] Natürlich nicht im abſoluten Sinn, ſondern nur im relativen; denn die Mitte beſtimmt ſich je nach dem einzelnen Fall. „Somit iſt die Tugend eine mit Ueberlegung verbundene habituelle Fertigkeit, welche in der Mitte in Bezug auf uns beſteht, wie ſie durch die Vernunft begrenzt iſt und wie ein verſtändiger Mann ſie beſtimmen würde; und zwar iſt ſie die Mitte zwiſchen zwei Laſtern, dem Zuviel und dem Zuwenig."[2] Das Mittlere aber werden wir treffen und die entſprechende Fertigkeit gewinnen dadurch, daß wir uns gewöhnen, das Entgegengeſetzte von dem Fehler zu thun, zu welchem wir den größten Hang in uns ſpüren. Dieſes aber iſt leicht zu erkennen aus dem Vergnügen und aus dem Schmerz, den wir in den einzelnen Fällen empfinden. Wie man ein krummes Holz dadurch gerade zu machen ſucht, daß man es nach der entgegengeſetzten Seite biegt, ähnlich müſſen wir den fehlerhaften Hang zu überwinden ſuchen.[3]

10. Nach Ariſtoteles wird man alſo tugendhaft durch tugendhaftes Handeln. Zwar betont er auch die Geſinnung.[4] Aber ſie iſt ihm nicht das Ausreichende und das allein Entſcheidende. Er vermag ihr Prinzipat nicht feſtzuhalten. Er würde nicht immer vom vernunftgemäßen Handeln ſprechen, wenn die Handlung ihm nicht das Weſentliche wäre.[5] Zuletzt entſcheidet doch das Werk wie bei den Siegern in Olympia.[6] Dieß iſt natürlich, wenn man nur den

1) II, 2, 1—7. 6, 9. 13. 14 (1106b, 10. 27): διὰ ταῦτ' οὖν τῆς μὲν κακίας ἡ ὑπερβολὴ καὶ ἡ ἔλλειψις, τῆς δὲ ἀρετῆς ἡ μεσότης.
2) II, 6, 15 (1106b, 36 ff.): ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένῃ (denn ſo, und nicht ὡρισμένη wird zu leſen ſein) λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν· μεσότης δὲ δύο κακιῶν τῆς μὲν καθ' ὑπερβολήν τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν. Dieſe Beſtimmung beherrſchte auch die folgende Zeit. Dieſe Definition der Tugend brachte Horaz von ſeinen philoſophiſchen Studien in Athen mit zurück: virtus est medium vitiorum et utrimque reductum (Ep. I, 18, 9); ſo definirt ſie Thomas Aquinas und auch Melanchthon in ſeiner philoſ. Moral: cogitent studiosi, quantam laudem mereatur Aristoteles, quod unus definivit virtutes esse mediocritates (C. R. XVI, 59).
3) II, 9, 5 (1109b, 5 ff.).
4) Eucken's und Kym's (a. a. O. S. 279) Einwand: „In der Kunſt entſcheidet, nach Ariſt., das Werk, im Sittlichen die Geſinnung". VIII, 13, 11 (1163a, 22): τῆς ἀρετῆς γὰρ καὶ τοῦ ἤθους ἐν τῇ προαιρέσει τὸ κύριον. Vgl. 1164b, 1.
5) Vgl. Schleiermacher, Grundlinien einer Kritik u. ſ. w. S. 43: „Daß er nicht den ſittlichen Werth auch in dem Ruhenden der Geſinnung zu finden weiß, ſondern nur in dem Beweglichen des Handelns". Wehrenpfennig, Die Verſchiedenheit der ethiſchen Prinzipien bei den Hellenen u. ſ. w. 1856, S. 55 f. Klein, Das Empiriſche in der Nikom. Ethik u. ſ. w. 1875, S. 24: „Das Ruhende der Geſinnung hat für ihn keinen Werth".
6) I, 8, 9 (1099a, 4).

menschlichen Gemeinschaftsverkehr im Auge hat, nicht die innere Stellung zu dem, der das Herz ansieht. Selbstverständlich betont auch Aristoteles den freien Willen. Denn ein Dreifaches gehört zum tugendhaften Handeln: die Einsicht (εἰδώς), der Vorsatz (προαιρούμενος) und die Festigkeit (βεβαίως καὶ ἀμεταχινήτως ἔχων), wie sie durch die Uebung gewonnen wird.[1] Und der Vorsatz ist die Hauptsache.[2] Aber das ist nur der formale Wille, nicht der sittlich erfüllte Wille. Kraft seiner formalen Freiheit soll der Handelnde sich und seinem Handeln einen real sittlichen Inhalt geben. Wir kennen aus der Dogmengeschichte der Kirche den inneren Widerspruch dieser Position. Allerdings fordert Aristoteles, daß man nicht nur das Rechte (τὰ δίκαια) thue, sondern daß man es auch recht (δικαίως) thue.[3] Aber damit sind nur jene formalen Voraussetzungen der Einsicht gemeint. Ein eigentliches praktisches Erkenntnißvermögen im modernen Sinn — „die praktische Vernunft" Kant's — kennt Aristoteles trotz des ähnlich lautenden Worts, und kennt das griechische Bewußtsein überhaupt nicht.[4]

11. Dem entspricht es dann auch, daß er kein eigentliches Prinzip der Tugend kennt, sondern nur einen obersten Grundsatz oder Maßstab und die Mitte zwischen den Extremen. Daß aber damit nichts bestimmt wird, liegt auf der Hand. Denn um die Mitte zu bestimmen, muß man die Extreme kennen; und wiederum, um diese zu bestimmen, das Normale kennen — das doch eben durch jene Definition bestimmt werden soll. Es ist also ein an sich leerer Begriff, der uns daher nur im Kreise herumführt.[5] Auch wird derselbe eben deßhalb dem Gegensatz von gut und bös nicht gerecht; denn die Extreme des Zuwenig und Zuviel liegen im Grunde, eben weil sie nur dieß sind, auf Einer Linie und gehen durch „die Mitte" in einander über. Indem ihm aber die reale Idee des Sittlichen fehlt, fehlt es bei ihm an der Einheit des Sittlichen. Er hat kein System der Tugenden, weil er keine einheitliche sittliche Grundgesinnung kennt.

1) II, 4, 3 (1105a, 31). 2) VIII, 13, 11 (1163a, 23).
3) II, 4, 4 (1105b, 6).
4) Das hat Walter in seinem a. Werke nachgewiesen; vgl. z. B. S. 81.
5) Wehrenpfennig a. a. O. S. 57. Hartenstein, Ueber den wissenschaftlichen Werth der aristot. Ethik. In den Berichten der kgl. sächs. Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig. 1859. 11. Bd. (S. 49—108): Um eine Handlung als Laster oder Tugend zu bestimmen, muß man schon bestimmte sittliche Begriffe gewonnen haben und mitbringen, die man dann als Maßstab der Beurtheilung gebraucht. Vgl. auch Walter a. a. O. S. 496 ff. und Eucken a. a. O. S. 32.

Er kommt über einen Zirkelschluß nicht hinaus. Denn wonach soll nun im einzelnen geurtheilt werden? Nach dem sittlichen Takt des verständigen und trefflichen Mannes.[1] Wer aber ein solcher sei, wird sich nach dem öffentlichen Urtheil bestimmen müssen, wie es sich in der herrschenden Meinung ausspricht[2], und im Gesetz. Darauf kommt Aristoteles immer wieder zurück; deßhalb auch auf den gewöhnlichen Sprachgebrauch.[3] Denn um zu jenem sittlichen Takt zu gelangen, verweist Aristoteles auf die Gewöhnung[4] und die Pädagogie des Gesetzes, und zwar besonders auf dieses.[5] Das Gesetz ist mächtiger als väterliche Befehle[6]; die Aeltern treten nur in die Lücke des Gesetzes ein.[7] Es ist der Zweck der Gesetzgeber, gute Menschen zu bilden. Nun aber erstrecken sich Gesetz und Gewöhnung nur auf das äußere Handeln. So entsteht auf diesem Wege nur eine Sittlichkeit der äußeren Werke. Die antike Moral kennt nur einzelne Tugenden, nicht eine Sittlichkeit des inneren Menschen, die eine einheitliche, weil eine centrale ist. Und zwar Tugenden des bürgerlichen und staatlichen Lebens.

12. Und so ist auch nach Aristoteles, da die Sphäre der Sittlichkeit die des Handelns, also des äußeren Lebens, dieses aber vom Staate beherrscht ist, die Sittlichkeit staatlich bestimmt und die Ethik ein Theil der Politik oder die Politik Ziel und Endzweck der Ethik.[8] Somit wird das Sittliche identisch mit dem Rechtlichen. So betrachtet denn auch Aristoteles sittliche Verhältnisse wie die Freundschaft politisch und rechtlich[9] oder führt Ehe und Familie auf die Analogien der Staatsverfassungsformen zurück[10]; und die ganze Erörterung über die Gerechtigkeit im 5. Buch identifizirt die politische Sittlichkeit und die justitia civilis mit der Tugend[11], so daß die Ethik oft geradezu zur Jurisprudenz wird.[12] Auch in einzelnen Fragen wird die Entscheidung über die Sittlichkeit oder Unsittlichkeit eines Thuns vom Gesichtspunkt nicht der sittlichen Idee an sich oder des sittlichen Bewußtseins aus gefällt, sondern vom Gesichtspunkt des Staats und seines Gesetzes

1) II, 6, 15 (1107a, 1) ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν. III, 4, 5 (1113a, 32). IX, 4, 2 (1166a, 12). X, 5, 10 (1176a, 16 ff.). Klein, Das Empirische u. s. w. S. 16: „Das ist der berühmte Zirkelschluß zwischen ἀρετή und φρόνησις, den zuerst Hartenstein in seinem ganzen Umfang aufgedeckt hat".
2) X, 2, 4 (1172b, 36): ὃ γὰρ πᾶσι δοκεῖ, τοῦτ' εἶναί φαμεν.
3) Vgl. z. B. V, 1, 2 ff. 4) Vgl. II, 9, 3—5. IV, 1, 31.
5) Z. B. X, 9, 8. 6) X, 9, 11. 12. 7) X, 9, 14.
8) VII, 11, 1 (1152b, 2). 9) VIII, 11, 1. 10) Polit. I, 2, 5.
11) Z. B. V, 1, 12. 17. 19. V, 2, 10.
12) Vgl. V, 2, 12. 13. 4, 3—7. 5, 4—6. 7, 7.

aus.[1] So geht durchweg das Sittliche und das Rechtliche unterschiedslos in einander über. Und dieß ist für die antike Moral überhaupt charakteristisch, weil sie eben ihren Standort nicht im Verhältniß des Menschen zu Gott, sondern zur Welt hat, während für das Christenthum, weil es seinen Standort vor Allem in jenem Verhältniß hat, die Unterscheidung des Sittlichen und Rechtlichen charakteristisch und fundamental ist.[2] Eben damit aber hat das Christenthum den Grund zur neuen Weltordnung und Lebensansicht gelegt.

13. Darin ist denn auch begründet, daß Aristoteles keine einheitliche und für Alle gemeinsame, sondern eine für die Verschiedenen verschiedene Sittlichkeit kennt. Denn das Verhältniß zu Gott zwar ist bei Allen dasselbe gleiche, die Stellung zum Staat aber eine verschiedene. Denn die Persönlichkeit, nach welcher wir zu Gott in Verhältniß stehen, ist bei Allen dieselbe, die menschliche Natur aber, nach welcher sich ihre Weltstellung bestimmt, bei Allen eine verschiedene. Eine andere ist also die Tugend des Mannes, eine andere die der Frau u. s. w. So kommt also die aristotelische Moral wie die antike überhaupt über die Naturalisirung der Sittlichkeit nicht hinaus; die Sittlichkeit ist ihr im Grunde nur gebildete Natur. Nun ist die Natur in allen verschieden, also auch die Sittlichkeit. Zuweilen zwar bricht der allgemein menschliche Gesichtspunkt durch.[3] Aber er wird nicht festgehalten.[4] Vor allem in der Politik, welche die Anwendung der Ethik zeigt, weicht er völlig dem der thatsächlichen Verhältnisse und Unterschiede des griechischen bürgerlichen Gemeinwesens. So sind denn solche einzelne Aeußerungen einer volleren Wahrheit — gleichsam testimonia animae naturaliter christianae — nur Weissagungen der Zukunft.

2. Die einzelnen Tugenden.

14. Da Aristoteles keinen sachlichen Begriff der Sittlichkeit hat, so hat er auch kein genetisches Prinzip der Entwicklung. Er entwickelt nicht die einzelnen Tugenden aus dem realen Wesen der Sittlichkeit oder der Tugend, sondern er nimmt sie als Thatsache und bringt sie nur in ein Schema, indem er sie gegen einander und gegen die Untugenden abzugrenzen sucht.[1] Es ist der Gegensatz zur Konstruktion Plato's. Seiner Deduktion stellt er die Induktion und seiner Konstruktion die Empirie gegenüber. Er greift in den Reichthum des wirklichen Menschenlebens hinein und holt aus ihm die Tugenden heraus.

Deßhalb verläßt er auch die bekannte Vierzahl der Tugenden und setzt seine aufsteigende Reihe an deren Stelle. Zwar schlagen sie auch bei ihm durch. Tapferkeit und Mäßigung beginnen die Reihe der Tugenden. Die nächstfolgenden schließen sich an die Mäßigung an. Das 5. Buch bringt dann die Gerechtigkeit als die höchste und zusammenfassendste Tugend. Die dianoëtischen Tugenden des 6. Buchs aber werden nicht um ihrer selbst willen abgehandelt, sondern stehen nur in Beziehung zu den ethischen, sofern die φρόνησις die richtige Mitte gibt und so das sittliche Verhalten regelt.[2] Von den beiden Paaren der vier Kardinaltugenden werden also die übrigen eingeschlossen.[3] So haben sie sich denn auch in der Folgezeit behauptet und gingen durch die Vermittlung der Stoa sowohl in die jüdische Religionsphilosophie Alexandriens[4] als in die Ethik der christlichen Kirche über.

Die Reihe der Tugenden bei Aristoteles bildet ein logisches Schema in aufsteigender Linie.[5] Dem Wesen des Menschen und seiner sittlichen Aufgabe entsprechend handelt es sich um die Aufeinanderbeziehung von Natur und Vernunft. Da die Vernunft das höchste ist, so sind auch die reinen Vernunfttugenden, die dianoëtischen, die höchsten. Da Gott selbst νοῦς und nicht als sittliche Persönlichkeit gedacht ist, so ist auch beim Menschen der νοῦς das höchste, womit die Prinzipalität der Gesinnung verkannt wird.[6] Das Ideal des Menschen ist der Philosoph und das Ideal des Lebens die philosophische Betrachtung.[7]

---

1) Vgl. V, 11, 1—3 über den Selbstmord.
2) Vgl. Luk. 12, 14 und Aeußerungen wie Matth. 5, 28 ff., deren Paradoxen jene Sonderung der beiden Sphären recht unverkennbar ins Licht stellen wollen.
3) Vgl. VIII, 1, 3 (1155a, 21) ὡς οἰκεῖον ἅπας ἄνθρωπος ἀνθρώπῳ καὶ φίλον. 7, 6 (1159a, 9).
4) VIII, 10, 4. 6 (1160b, 22 ff.). 11, 6. 7 (1161b, 3).

1) Vgl. auch Zeller S. 633 f. 2) Vgl. auch Zeller S. 648 Anm. 2.
3) Wie sie sich auch sonst geltend machen, zeigt z. B. Rhet. 1366b, 1: μέρη δὲ ἀρετῆς δικαιοσύνη, ἀνδρία, σωφροσύνη, μεγαλοψυχία, ἐλευθεριότης, πραότης, σοφία.
4) Sap. Sal. 8, 7.
5) Häcker, Das Eintheilungs- u. Anordnungsprinzip der moralischen Tugendreihe in der Nikom. Ethik. Progr. Berl. 1863. Eucken a. a. O. S. 14. Pol. 1334b, 20.
6) Aehnlich Eucken S. 28. 7) X, 7, 1. 2. 4. 6. 8 (1177a, 12 ff.).

Die praktischen oder „ethischen" Tugenden nun entstehen durch die Herrschaft der Vernunft über das Begehren der Natur. Wie freilich diese möglich ist, da die Natur nichts mit der Vernunft und diese nichts mit jener zu thun hat, beide vielmehr die einander entgegengesetzten Seiten des Menschen bilden, ist nicht abzusehen. Denn Aristoteles hat selbst gegen Sokrates und Plato nachgewiesen, daß das Wissen unwirksam sei. So ist also nicht abzusehen, wie die theoretische Vernunft zum Motiv des Handelns werden soll, wie überhaupt das Begehren oder der Wille und die Vernunft im Zusammenhang stehen und ein gemeinsames Werk üben könnten. Die Erkenntniß wird zu hoch, der Wille wird zu tief gestellt und übersehen, daß gerade hier die Entscheidung liegt. Das kommt davon her, daß für Aristoteles der Mensch aus Vernunft und Natur zusammengesetzt ist, also stets in beide Hälften auseinanderbricht, statt als Persönlichkeit zur Einheit zusammengefaßt zu werden.[1]

15. Die Tugendreihe nun ist folgende[2]: Tapferkeit (ἀνδρία III, 9), Mäßigung (σωφροσύνη III, 10—12), Freigebigkeit (ἐλευθεριότης IV, 1), Großartigkeit (Liberalität im Großen μεγαλοπρέπεια IV, 2), Großgesinntheit (μεγαλοψυχία IV, 3), Ehrliebe (φιλοτιμία IV, 4), Sanftmuth (πραότης IV, 5), die Tugenden der Geselligkeit und Freundlichkeit (φιλία IV, 6) und das Mittelmaß der Prahlerei (ἡ τῆς ἀλαζονείας μεσότης· ἀνώνυμος δὲ καὶ αὕτη IV, 7), besonders die Wahrhaftigkeit (ὁ ἀληθευτικός IV, 7), sowie die Anständigkeit (ἐπιδεξιότης IV, 8), während die Scham (αἰδώς IV, 9) eigentlich nicht zu den Tugenden zu rechnen ist, da sie kein aktives Verhalten sei, endlich aber die Gerechtigkeit, von welcher das 5. Buch handelt.

Häcker theilt diese Tugenden in drei Klassen. Die ersten beiden Tugenden beziehen sich auf das Leben selbst, die drei folgenden auf den Besitz, die übrigen auf den Verkehr, woran sich dann die Gerechtigkeit als die alle andern zusammenfassende anschließt.[3] Der hierin liegende Fortschritt ist unfraglich. Er ist noch spezieller nachzuweisen. In der Tapferkeit handelt es sich um das Leben selbst, in der Mäßigung um die Erhaltung des Lebens durch das Maß im sinnlichen Genuß. Jene gilt dem θυμός, diese der ἐπιθυμία. Die Freigebigkeit und die Großartigkeit beziehen sich auf den materiellen

1) Vgl. die treffenden Erörterungen hierüber bei Eucken a. a. O. S. 23—25.
2) III, 9—V.
3) Andere anders; wie z. B. Brandis (I, 543): unmittelbare und mittelbare oder ursprüngliche und abgeleitete Affekte u. dgl. m.

Besitz, nur mit dem Unterschied des geringeren oder größeren Maßes, die Großgesinntheit und Sanftmuth dagegen auf den ideelleren Besitz der Ehre, jene nach der Seite ihres Vollgefühls, diese nach der Seite der Geltendmachung des Selbstgefühls. Der Kreis erweitert sich zum sozialen Verkehr in den folgenden Tugenden: um die soziale Erweisung überhaupt handelt es sich in der Freundlichkeit, um die Rede des sozialen Verkehrs in den beiden nächsten, um die Erholung durch den Scherz in der Anständigkeit, woran sich dann die Scham anschließt. Die Gerechtigkeit aber ist „die Tugend gegen den Andern" schlechthin, so denn die Haupttugend des bürgerlichen Lebens. So steigt die Betrachtung vom Einzelnen zum Ganzen und vom physischen Leben zur staatlichen Gemeinschaft auf. Verzichtet man auf genetische Entwicklung und will nur eine stufenmäßig fortschreitende Beschreibung geben, so wird man gegen diese Anordnung nichts einwenden können.

Betrachten wir in Kürze die einzelnen Tugenden näher.

16. Die Tapferkeit, welche die Mitte bildet zwischen den Aeußerungen der Furcht und der Zuversicht in Gefahren, bezieht sich nicht auf das Gebiet der Uebel überhaupt, wie Armuth u. dgl., sondern auf das was Furcht erweckt. Das Furchtbarste ist der Tod, denn er ist ein Letztes. Aber nicht auf den Tod in jeder Form, z. B. Todesgefahr zur See oder auf dem Krankenbette, bezieht sich die Tapferkeit im eigentlichen Sinne — denn hier kann man keinen Widerstand leisten[1]; die Tugend aber ist ein Handeln, nicht ein passiver Zustand —; sondern sie zeigt sich in der höchsten und ehrenvollsten Gefahr, in Krieg und Schlacht. Die Tapferkeit fordert nicht absolute Furchtlosigkeit, denn das hieße mehr fordern als menschlich ist, sondern sie ist muthige Getrostheit, trotz der Furcht.[2] Das Uebermaß der Furchtlosigkeit wäre eine Art von Wahnsinn oder Stumpfsinn (εἴη δ'ἄν τις μαινόμενος ἢ ἀνάλγητος), das Uebermaß von Selbstvertrauen ist Tollkühnheit.[3] Den Gegensatz dazu bildet die Feigheit.[4] Aber auch Uebeln, wie der Armuth u. dgl. zu entfliehen durch den Tod, ist nicht Tapferkeit, sondern Feigheit. „Denn es ist Weichlichkeit, dem Lästigen zu entfliehen; und nicht, weil es ein Schönes ist, nimmt er ihn (nämlich den Tod) auf sich, sondern um einem Uebel zu entgehen."[5]

1) III, 6, 12 (1115b, 5). 2) III, 7, 1—5 (1115b, 7 ff.).
3) III, 7, 7 (1115b, 29). 4) III, 7, 10 (1115b, 34).
5) III, 7, 13 (1116a, 13).

Für unser sittliches Urtheil lautet es verwunderlich, daß Aristoteles die Tapferkeit zur See oder auf dem Krankenlager verneint. Aber er ist konsequent. Denn da ihm die Tugend Handeln ist, in jenen Fällen aber die Aktivität nur in dem inneren Verhalten des stillen Standhaltens besteht, so erscheint sie für Aristoteles als etwas Passives, gehört also nicht in seine Tugendreihe. Das ist die Schranke seines Tugendbegriffs, welcher nicht in der Gesinnung das Konstitutive der Sittlichkeit sieht. Und dieß wird auch durch das letzte Wort, so schön dieß auch ist, nicht aufgehoben.

Von der Tapferkeit im eigentlichen Sinne sondert Aristoteles im Folgenden (III, 8) eine Reihe von Bethätigungen ab, welche ihr nur ähnlich sind, wie die Tapferkeit des Staatsbürgers aus Ehrgefühl und aus Begierde nach dem Schönen, oder aus Furcht um der Beschimpfung zu entgehen, oder aus Schmerzgefühl oder Zorn, oder aus Hoffnung, oder aus Unkenntniß der Gefahr.

17. Wenn es die Tapferkeit mit dem Furchterregenden und Schmerzhaften zu thun hat, so die Mäßigung mit den Genüssen (ἡδοναί)[1], und zwar nicht mit den geistigen — denn hiebei, wie beim Ehrgeiz oder bei der Wißbegierde (φιλοτιμία, φιλομάθεια), redet man nicht von Mäßigung —, sondern mit den leiblichen, und auch nicht mit diesen allen, nicht mit denen des Gesichts und Gehörs und Geruchs, sondern des Gefühls und Geschmacks, „an denen auch die übrigen Thiere (ζῷα) theilhaben, weshalb sie als sklavische und thierische erscheinen".[2] Der Mäßige ist nun der, welcher in den Extremen des Zuviel, der Unmäßigkeit, und des Zuwenig, der Unempfindlichkeit, die Mitte hält.[3] Daß dieses Gebiet eine Stufe höher steht, als das vorige, zeigt sich darin, daß die Freiwilligkeit bei der Unmäßigkeit stärker betheiligt ist, als bei der Feigheit.

18. Mit dem vierten Buch wendet sich die Betrachtung zum Besitz und zwar zu dem, dessen Werth mit der Münze gemessen wird, und dem Mittelmaß in Bezug hierauf: so denn zur Freigebigkeit (ἐλευθεριότης Liberalität), dem Mittelmaß zwischen Verschwendung und Knauserei. „Ein Verschwender ist der, welcher durch sich selbst zu Grunde gerichtet wird; denn eine Zugrunderichtung seiner selbst scheint die Vergeudung des Vermögens zu sein, da das Leben durch das Vermögen bedingt ist." Freigebigkeit ist nun die Tugend des richtigen Brauchens in Bezug auf Hab und Gut, geht also mehr auf das Aus-

1) III, 10. 2) III, 10, 8 (1118a, 25). 3) III, 11.

geben, als auf das Einnehmen. Denn es ist überhaupt Sache der Tugend mehr recht zu handeln, als recht zu leiden, und mehr das Schöne zu üben, als das Schimpfliche nicht zu üben.[1] „Von allen Tugendhaften aber werden die Freigebigen fast am meisten geliebt; denn sie sind nützlich, das aber geschieht durch das Geben."[2] Es ist aber Sache des Freigebigen, in seinem Geben leicht zu viel zu thun, so daß er für sich selbst das Geringere übrig läßt.[3] Uebrigens spricht man von Freigebigkeit nach dem Maß des Vermögens. Denn nicht in der Menge des Gegebenen besteht das Freigebige, sondern in der Beschaffenheit (ἕξις) des Gebenden; diese aber gibt nach dem Maß des Vermögens[4], „so daß also freigebig der ist, der nach seinem Vermögen aufwendet und wofür er soll"[5]; und er ist „ärgerlicher, wenn er, wo er sollte, einen Aufwand nicht gemacht hat, als wenn er ihn gemacht hat, wo er nicht nöthig war".[6] Diese Aeußerungen sind hier zusammengestellt, um einen Eindruck von der Feinheit der Beobachtung und Beurtheilung des Aristoteles zu geben. Aber wie damit freilich eine auf der äußeren Oberfläche stehende Empirie Hand in Hand geht, zeigt das Folgende. Denn wenn unter den beiden Extremen nun die Verschwendung als besser bezeichnet wird als die Knauserei, so ist es, weil jene leichter heilbar ist, sei es durch das zunehmende Alter oder durch Mangel; denn damit ist die Möglichkeit zur richtigen Mitte zu kommen gegeben. Denn das Geben hat der Verschwender ohnehin schon mit dem Freigebigen gemein; es fehlt nur noch das richtige Geben. Kommt dieses nun noch irgendwie dazu, so ist er ein Freigebiger.[7] Die Knauserei dagegen ist unheilbar.[8] — Hier zeigt sich wieder der Grundmangel der aristotelischen Moral.

Die Freigebigkeit im Großen nun ist die Megaloprepie, die Großartigkeit[9], die sich im großen Aufwand zeigt, mit dem sich aber das Geschmackvolle verbinden muß.[10] Dieß gilt von den Ehrengaben (τὰ τίμια) für die Götter oder vom Aufwand für das Staatsleben, wie z. B. Ausrüstung von Chören oder Staatsgaleeren oder Veranstaltung von öffentlichen Schmäusen.[11] Ein Armer kann nicht ein „Großartiger" sein; denn er hat nichts, wovon er einen großen Aufwand in schicklicher Weise machen könnte, und wenn er es versucht,

1) IV, 1, 7 (1120, a, 11). 2) IV, 1, 11 (1120a, 22.)
3) IV, 1, 18 (1120b, 5). 4) IV, 1, 19 (1120b, 7).
5) IV, 1, 23 (1120b, 23). 6) IV, 1, 27 (1121a, 6).
7) IV, 1, 31. 36 (1121b, 10 ff.). 8) IV, 1, 37. 9) IV, 2.
10) IV, 2, 5 (1122a, 34). 11) IV, 2, 11 (1122b, 22).

ist er ein Thor (ἠλίθιος).[1] Zum richtigen Aufwand des Megaloprepes gehört auch, daß er sich ein seinem Reichthum geziemendes Wohnhaus baue; denn auch dieß ist eine gewisse Zierde (κόσμος)[2], und überhaupt, daß er, was er thut, großartig und schicklich thue — im Unterschied von der bäuerischen Uebertreibung, die Geld aufgehen läßt, wo es nicht nöthig ist. Der Mikroprepes (der kleinliche Knicker) dagegen wird auch, wenn er die größten Ausgaben macht, doch das Ganze dadurch verderben, daß er es an einer Kleinigkeit fehlen läßt.[3] Auch hier werden wir das Feine und Treffende der Bemerkungen, die Aristoteles macht, anerkennen müssen. Nur gehört das Alles weniger der Moral an, als vielmehr dem Gebiet der Bildung.

19. Mit besonderer Vorliebe ist der Großgesinnte behandelt.[4] Dieser Repräsentant des stolzen Selbstgefühls ist offenbar das Ideal des Aristoteles. In der Mitte stehend zwischen dem eitlen Aufgeblasenen, der mehr Ansprüche macht, als ihm zukommt, und dem Kleingesinnten, der zu wenig Ansprüche macht, ist der Großgesinnte der, welcher seines Werthes sich vollbewußt ist und dem entsprechend auch Anerkennung fordert. Denn dem Werthe entsprechen die Güter, und das höchste der irdischen Güter ist die Ehre (d. h. Anerkennung, ἡ τιμή).[5] So hat es denn der Großgesinnte mit der Ehre zu thun; denn dieser achten sich die Großen am meisten würdig.[6] Er fordert sie aber nur, weil er ein Tugendhafter ist; denn er würde sie nicht verdienen, wenn er ein Schlechter wäre; denn der Kampfpreis der Tugend ist die Ehre, und den Guten wird sie zugetheilt.[7] So ist denn die Großgesinntheit gewissermaßen der Schmuck der Tugenden (ἔοικεν — οἷον κόσμος τις εἶναι τῶν ἀρετῶν). Es ist also nicht möglich ein Großgesinnter zu sein, ohne die καλοκἀγαθία.[8] Die Ehrenbezeigungen, die man ihm darbringt, wird er hinnehmen in dem Bewußtsein, daß sie ihm gebühren; die aber von Beliebigen und bei geringfügigen Anlässen werden ihm gänzlich gleichgültig sein; denn solcher ist er nicht würdig; ebenso aber auch Beschimpfungen.[9] „Wem aber auch die Ehre ein Geringes ist, dem ist es auch das Uebrige; weshalb sie (die Großgesinnten) auch für hochmüthig gelten."[10] „Man hält aber dafür, daß auch die Glücksumstände zur Großgesinntheit beitragen (συμβάλλεσθαι). Denn die Edelgeborenen werden der Ehre

1) IV, 2, 13 (1122b, 26). 2) IV, 2, 16 (1123a, 7).
3) IV, 2, 21 (1123a, 28). 4) IV, 3 (1123a, 34 ff.).
5) IV, 3, 10 (1123b, 20). 6) IV, 3, 11 (1123b, 23).
7) IV, 3, 15 (1123b, 35). 8) IV, 3, 16 (1124a, 4).
9) IV, 3, 17. 10) IV, 3, 18 (1124a, 19).

für würdig erachtet, und die im Besitz von Herrschaft oder Reichthum sind. Denn sie sind in hervorragender Lage. Alles aber, was durch ein Gut hervorragt, ist geehrter." „In Wahrheit aber ist nur der Gute der Ehre werth; wem aber beides (Gutsein und in hervorragender Lage sein) zu eigen ist, wird um so mehr der Ehre werth geachtet."[1] „Er ist auch darnach Wohlthaten zu erweisen; sie zu empfangen aber beschämt ihn; denn jenes ist Sache des Höherstehenden, dieses des Tieferstehenden."[2] „Man hält aber auch von ihnen, daß sie ein gutes Gedächtniß haben für die, denen sie Wohlthaten erwiesen haben; von denen sie aber empfangen haben, nicht; denn der Gutes empfangen hat, steht niedriger, als der es gethan; er will aber emporragen, und jenes hört er gern, dieses aber ungern."[3] „Denn es gehört zum Großgesinnten auch Niemandes zu bedürfen (oder in Anspruch zu nehmen, δεῖσθαι), oder doch kaum (μόγις); bereitwillig aber zu dienen"[4]; „auch nicht der Ehre nachzugehen, oder wo Andere den Vorrang haben; und unthätig und zögernd zu sein, außer wo es eine große Ehre oder Werk gilt."[5] Ihm liegt an der Wahrheit mehr, als an der Meinung der Menschen; denn das ist die Art dessen, der auf sie herabsieht; darum ist er freimüthig und wahrhaftig, wo er nicht Ironie gebraucht; er ist aber ironisch gegen die Menge.[6] „Auch staunt er über nichts; denn für ihn ist nichts groß; auch trägt er nicht nach; denn es ist nicht Sache des Großgesinnten ein langes Gedächtniß zu haben, zumal für Uebel."[7] „Und auch die Bewegungen der Großgesinnten sind langsam und seine Stimme tief und seine Rede langsam fließend; denn wer sich um wenig kümmert, ist nicht eifrig, und der nichts für groß ansieht, erhebt nicht seine Stimme."[8]

Dieser mit augenscheinlichem Fleiß und Nachdruck gearbeitete Abschnitt läßt wie kein anderer das Aristotelische Ideal erkennen.

20. Wenn es die Großgesinntheit mit der Ehre zu thun hat, so die Sanftmuth[9] mit dem Zorn, in der Mitte stehend zwischen der Zornmüthigkeit und der Zornlosigkeit. Denn es gibt Fälle, wo man zürnen muß, und wer nicht zürnt, wehrt auch nicht ab, und Beschimpfungen zu ertragen und es bei den Seinigen zu ignoriren, ist knechtische Art.[10] Die Vergeltung aber beruhigt den Zorn; denn sie bereitet Wohlgefühl statt der Unlust.[11] Wo nun aber der Punkt liegt,

1) IV, 3, 19. 20 (1124a, 20 ff.). 2) IV, 3, 24 (1124b, 10). 3) IV, 3, 25.
4) IV, 3, 26. 5) IV, 3, 27. 6) IV, 3, 28. 7) IV, 3, 30. 8) IV, 3, 34.
9) IV, 5 (1125b, 26 ff.). 10) IV, 5, 6. 11) IV, 5, 10.

wo der Zorn in ſeiner Aeußerungsweiſe von der rechten Mitte abweicht, läßt ſich durch Worte nicht beſtimmen, ſondern hängt immer von den Umſtänden ab.[1] Man ſieht, daß das, was wir Sanftmuth nennen, dem Ariſtoteles unbekannt war.

21. Die Tugenden des geſelligen Lebens verlieren ſich über die Grenze des Gebiets der Moral in das der ſozialen Bildung.

Dagegen geht der nächſte Abſchnitt über die Gerechtigkeit, über das Gebiet der Moral in das des Rechts hinüber. Es iſt eine lange Abhandlung, welche Ariſtoteles dieſer Tugend widmet — das ganze 5. Buch[2] —: man ſieht, daß ſie ihm die wichtigſte von allen iſt. Sie iſt die Zuſammenfaſſung aller andern.

Von der Gerechtigkeit wird in einem doppelten Sinn geredet, in einem weiteren und einem engeren. In jenem Sinn iſt der Gerechte der geſetzgemäß und billig Handelnde überhaupt (ὁ νόμιμος καὶ ὁ ἴσος) und der Ungerechte der Geſetzwidrige und Unbillige.[3] Da fällt alſo gerecht und geſetzgemäß zuſammen.[4] Und ſo bezeichnen wir denn mit gerecht das, was die Glückſeligkeit und das dazu gehörige für das öffentliche Gemeinweſen bewirkt und erhält.[5] „Dieſe Gerechtigkeit nun iſt die vollkommene Tugend, nur nicht ſchlechthin, ſondern im Verhältniß zum Andern; und darum ſcheint die Gerechtigkeit oftmals die oberſte aller Tugenden zu ſein, und weder Abendſtern noch Morgenſtern iſt ſo bewunderungswerth, und im Sprichwort ſagen wir: in der Gerechtigkeit iſt jegliche Tugend befaßt, und die vollkommenſte Tugend iſt ſie, weil ſie der Gebrauch der vollkommenen Tugend iſt; vollkommen aber iſt ſie, weil, wer ſie beſitzt, auch gegen den Andern die Tugend zu üben vermag, und nicht bloß gegen ſich ſelbſt; denn Viele vermögen in ihren häuslichen Angelegenheiten die Tugend anzuwenden, in denen gegen einen Andern aber ſind ſie

1) IV, 5, 13.

2) Ueber die verſchiedenen Fragen, die ſich an die Beſchaffenheit des 5. Buchs, ſeine Ordnung, ſeine Zuſammenſtimmung oder Widerſprüche knüpfen, vgl. Raſſow, Forſchungen über die Nikom. Ethik des Ariſtoteles. 1874. S. 34 ff., wo auch die übrige hiehergehörige Literatur angegeben iſt. Ueber das Sachliche vgl. H. A. Fechner, Ueber den Gerechtigkeitsbegriff des Ariſtoteles. 1855. Außerdem vgl. Zeller S. 495 ff. Trendelenburg, Hiſt. Beitr. II, 352 ff. III, 399 ff.

3) V, 1, 8 (1129a, 33).

4) V, 1, 12 (1129b, 11): ἐπεὶ ὁ παράνομος ἄδικος ἦν ὁ δὲ νόμιμος δίκαιος, δῆλον ὅτι πάντα τὰ νόμιμά ἐστί πως δίκαια· τὰ τε γὰρ ὡρισμένα ὑπὸ τῆς νομοθετικῆς νόμιμά ἐστι· καὶ ἕκαστον τούτων δίκαιον εἶναι φαμέν.

5) V, 1, 13: ὥστε ἕνα μὲν τρόπον δίκαια λέγομεν τὰ ποιητικὰ καὶ φυλακτικὰ τῆς εὐδαιμονίας καὶ τῶν μορίων αὐτῆς τῇ πολιτικῇ κοινωνίᾳ.

unvermögend. Darum ſcheint Bias' Wort recht zu haben, daß das Amt den Mann zeigt; denn mit dem Andern und der Gemeinſchaft hat es der im Amte Stehende zu thun. Ebendeßhalb aber ſcheint die Gerechtigkeit auch allein unter den Tugenden ein Andern zu Gute Kommendes zu ſein, weil ſie ſich auf den Andern bezieht. Denn das dem Andern Zuträgliche thut ſie, ſei es einem Herrſcher oder dem gemeinen Weſen."[1] Denn der Beſte iſt nicht der, welcher gegen ſich ſelbſt tugendhaft iſt, ſondern der gegen einen Andern.[2] „Dieſe Gerechtigkeit nun iſt nicht ein Theil der Tugend, ſondern die ganze Tugend"; ſie iſt mit der Tugend ſelbſt identiſch, in der Beziehung zum Andern Gerechtigkeit, als Habitus Tugend ſchlechthin.[3]

Das Weſen der Tugend ſelbſt alſo beſteht in der Vernunftgemäßheit des Handelns; aber eben weil dieß die Tugend iſt, eignet ihr eine Beziehung zu den Andern, und von dieſer Seite, ihrer äußern Wirklichkeit aus, iſt ſie Gerechtigkeit. Ariſtoteles kennt keine Tugend der bloßen Geſinnung oder der inneren Beziehungen der Seele zu einem Unſichtbaren, ſondern nur eine Tugend der erſcheinenden Beziehung. Die höchſte und umfaſſendſte äußere Beziehung aber, in der wir ſtehen, iſt die zur bürgerlichen Geſellſchaft. Hierin alſo vollendet ſich die Gerechtigkeit, alſo die Tugend — in der justitia civilis.

Von dieſen Gedanken aus bildet ſich von ſelbſt der Uebergang zur Gerechtigkeit im engeren Sinne — und mit dieſer hat es Ariſtoteles nun ausſchließlich zu thun; denn als ſolche reiht ſie ſich als eine einzelne Tugend an die andern an —; der Gerechtigkeit nämlich in Bezug auf Vortheil und Nachtheil in den Güterverhältniſſen. Denn das iſt das Charakteriſtiſche dieſer Tugend. Denn bei den andern Tugenden oder Laſtern, wie z. B. bei der Feigheit od. dgl., handelt es ſich nicht um Uebervortheilung oder Benachtheiligung.[4] Dieſe Gerechtigkeit hat mit der allgemeinen die Beziehung auf den Andern gemein, nur daß es ſich hier um die Luſt am Gewinn in Bezug auf Ehre, Geld, Sicherheit u. ſ. w. handelt.

Dieſe Gerechtigkeit nun iſt zweifach: die austheilende und die ausgleichende. In der austheilenden kommt es auf die Vertheilung von Ehre, Beſitz u. ſ. w. unter die Mitglieder des gemeinen Weſens an. Dieſe kann eine gleiche oder eine ungleiche ſein. Die ausgleichende ordnet die bürgerlichen Verkehrsverhältniſſe, entweder in Bezug auf

1) V, 1, 15—17 (1129b, 25 ff.). 2) V, 1, 18. 3) V, 1, 19. 20.
4) V, 2 (1130a, 14 ff.).

die freiwilligen Handlungen, wie Kauf, Verkauf, Darlehen, Bürgschaft, Nießbrauch, in Verwahrung Geben, Miethe, oder in Bezug auf die unfreiwilligen Handlungen, welche wieder entweder heimlich, wie Diebstahl, Ehebruch u. s. w., sind, oder gewaltsam, wie Körperverletzung, Gefangennehmung, Tödtung, Raub u. s. w.[1] Jene gehört also vorzugsweise dem Gebiet des öffentlichen Lebens und seinen Rechtsverhältnissen, diese dem des Privatrechts oder Strafrechts an. Jene hat sich „nach Verdienst und Würdigkeit" zu richten, entspricht also der geometrischen Proportion.[2] Für die ausgleichende dagegen, welche es mit den Verkehrs- und Vertragsgeschäften zu thun hat, ist die Würdigkeit u. s. w. der Person gleichgültig, sondern sie mißt nur die Sache; sie entspricht also der arithmetischen Proportion. Dahin gehört auch die Strafe des Richters. Denn sie sucht eine Ausgleichung herbeizuführen, indem sie dem Thäter seinen Vortheil entzieht. Denn das Unrecht hat die Gleichheit gestört, und der Richter stellt dieselbe durch die Strafe wieder her.[3] Unter diesen — wie man allgemein zugesteht[4] — wunderlichen und ungenügenden Gesichtspunkt stellt Aristoteles die Strafgerechtigkeit. In den Tauschverhältnissen des Verkehrs aber ist das Ausgleichende das Geld als das übereinkünftliche (darum τὸ νόμισμα, das gesetzlich festgestellte) Maß für die Dinge.[5]

Das Weitere verliert sich für unsern Zweck zu sehr in juristische Fragen über das Recht, oder der Zusammenhang ist unsicher, oder, wie bei den an sich schönen Erörterungen über die Billigkeit (ἐπιείκεια)[6], welche das Korrektiv des gesetzlichen Rechtes bildet (ἐπανόρθωμα νομίμου δικαίου)[7], gibt kein klares ethisches Resultat. Nur noch kurz sei die Frage berücksichtigt: ob Jemand sich selbst Unrecht thun könne[8], weil ihre Behandlung und Beantwortung für den ganzen Standpunkt charakteristisch ist. Es ist von Interesse die Worte selbst anzuführen. „Zum einen Theil nämlich besteht das Gerechte in dem, was vom Gesetz der Tugend überhaupt gemäß (κατὰ πᾶσαν ἀρετήν) geboten ist; wie das Gesetz z. B. nicht gebietet sich selbst zu tödten; was es aber nicht befiehlt, verbietet es. Ferner: wenn einer Jemanden wider das Gesetz schädigt, ohne daß es eine Wiedervergeltung ist, der thut freiwillig Unrecht; freiwillig aber handelt der, welcher weiß, wen und

1) V, 2, 12, 13. 2) V, 3 (1131a, 25). 3) V, 4 (1131b, 25).
4) Z. B. Zeller S. 643. 5) V, 5, 10. 11 (1133a, 30).
6) V, 10 (1137a, 31). 7) V, 10, 3. Vgl. Trendelenburg II, 363.
8) V, 11 (1138a, 4).

womit und wie (er es thut). Wer aber im Zorn sich selbst tödtet, der verübt freiwillig wider die richtige Vernunft[1] das, was das Gesetz nicht erlaubt, thut also Unrecht. Aber wem? Doch wohl dem Staat, nicht aber sich selbst?[2] Denn er erleidet es freiwillig; Keiner aber erleidet freiwillig Unrecht. Darum verhängt auch der Staat Strafe, und auch noch eine Art bürgerlicher Ehrlosigkeit (ἀτιμία) trifft den Selbstmörder als einen, der am Staate ein Unrecht begangen." — Es ist also ausschließlich der staatliche Gesichtspunkt, der für die sittliche Beurtheilung maßgebend ist. —

22. Blicken wir nun auf die Reihe der Tugenden zurück, wie sie von der physischen Basis bis zur politischen Spitze aufsteigen und in deren Erörterung das herrschende öffentliche Urtheil auf dem Wege der Reflexion zur Klarheit über sich selbst gebracht werden sollte. Daß diese Tugendreihe für unsere sittliche Denkweise sehr auffällige Lücken hat, ist von jeher bemerkt worden. Denn so wenig Uebereinstimmung auch unter den neueren Ethikern über die Tugendreihe herrscht: über verschiedene Tugenden, welche in der aristotelischen fehlen, ist doch Einstimmigkeit vorhanden. Es fehlen vor Allem die Tugenden der Demuth, der Ergebung, der Geduld, der Hoffnung, aber auch der Dankbarkeit, der Selbstlosigkeit, der Aufopferung, vor Allem die Liebe — Tugenden, welchen nach der Denkweise des Christenthums gerade die Krone gebührt. Aristoteles würde diese vielleicht passive Tugenden genannt und darum ihnen den Charakter der Tugend abgesprochen haben, weil zum Wesen der Tugend Aktivität gehört. Die Liebe aber könnte er nicht als Tugend anerkennen, da er sie dem niedrigen Gebiet des θυμός zuweist.[3] Von Gegenliebe aber kann schon um deswillen nicht die Rede sein, weil die Beschäftigung der Götter nur die θεωρία ist. Jener Begriff von Aktivität aber, den Aristoteles zu Grunde legt, ist ein einseitiger: die Thätigkeit nach außen. Jene scheinbar passiven Tugenden dagegen sind Bethätigungen einer stärksten Aktivität, nur einer nach innen, gegen die eigene Natur gerichteten. Es fehlt bei Aristoteles eben die selbständige Welt der inneren Gesinnung, in welcher innere Akte sich vollziehen, welche, sie mögen nun in die Erscheinung treten oder nicht, entscheidend sind für die sittliche Würdigung des Menschen. Freilich nicht immer vor den Augen der

1) Die Bekk. Ausg. liest λόγον, andere Textausgaben νόμον.
2) So werden die Worte: ἢ τὴν πόλιν, αὑτὸν δ' οὔ; zu verstehen sein. Ἢ est modeste affirmantis, vgl. Bonitz, Index 313a.
3) Eucken a. a. O. S. 26.

Menschen. Aristoteles kennt nur dieses Tribunal der menschlichen Beurtheilung, der öffentlichen Meinung, der äußeren Ehrerweisung. Es ist der Mensch des bloßen Weltverhältnisses, nicht der Mensch einer andern über die Welt hinausgehenden höheren Beziehung. Deßhalb schränken sich auch seine Tugenden auf jenes Gebiet ein. Und da zwar Gott und der Wille Gottes eine Einheit, die Welt aber eine Mannigfaltigkeit ist, so kennt Aristoteles und die Antike überhaupt keine einheitliche Sittlichkeit, sondern nur Tugenden. Man kann die eine haben ohne die andere; und man kann die eine, z. B. die Gerechtigkeit, nach einer Seite hin, z. B. gegen die Seinigen haben, ohne sie nach der andern Seite hin, z. B. gegen das öffentliche Gemeinwesen zu haben.

Ist die Sittlichkeit keine einheitliche, sondern eine zusammengesetzte, so ist sie auch keine allgemeine. Denn die irdischen Beziehungen, welche für jene maßgebend sind, sind nicht für alle dieselben, sondern die menschlichen Lebensstellungen sind verschieden. So gibt es also keine allgemein menschliche Tugend. Einzelne Ansätze dazu sind bei Aristoteles vorhanden, aber es kommt nicht zur Ausführung. Die Sittlichkeit wird eine höhere oder niedere Sittlichkeit der Geschlechter und Stände, und etliche sind ganz davon ausgeschlossen.[1] Der Höchststehende ist der freie Bürger, und unter diesen der, welcher für das bürgerliche Gemeinwesen am meisten ins Gewicht fällt. Von da aus erwächst dem Aristoteles sein sittliches Ideal.

23. Der Unterschied der aristotelischen und der christlichen Tugendlehre besteht vornämlich im Unterschied des beiderseitigen Ideals. Wenn wir das aristotelische Ideal des Großgesinnten uns vor Augen stellen mit seinem stolzen Selbstgefühl, seiner auf die Andern herabsehenden Abgeschlossenheit in sich selbst und Selbstgenügsamkeit, mit seinem Egoismus[2] und seiner — wir werden wohl so sagen müssen — Herzlosigkeit, und stellen dasjenige gegenüber, wie wir es durch das Christenthum gelernt haben: das Bild dessen, der

1) Pol. I, 1260a, 2 ff. III, 1277b, 14 ff. IV, 1295a, 27.

2) Vgl. auch IX, 4, 1 (1166a, 2) und Eucken a. a. O. S. 31: „So vermögen wir vom Standpunkt der christlichen Ethik nicht zu billigen, wenn Aristoteles 1159a, 12 es als normal hinstellt, daß Jeder die Güter am meisten für sich selbst erstrebe, wenn er im 8. Kap. des 9. Buchs ausführt, daß der Tugendhafte Andern gegenüber sich selbst immer die schönsten Handlungen vorbehalte; vor allem aber verletzt uns trotz der prachtvollen Darstellung die Schilderung des μεγαλόψυχος im 7. u. 8. Kap. des 4. Buchs“ u. s. w.

nicht das Seine sucht, sondern das des Andern ist, der nicht da ist, sich selbst dienen zu lassen, sondern zu dienen und sich aufzuopfern für die Andern[1], dem die Seele seines Lebens die erbarmende Liebe gegen die Andern ist, so erkennen wir daran den ungeheuren Fortschritt, den die sittliche Denkweise dem Christenthum verdankt. Es verhält sich mit dem sittlichen Ideal ähnlich wie mit dem Kunstideal. Während das Christenthum die innere Erschlossenheit des Endlichen, des Menschen, des Gemüthes fordert, damit das höhere Leben, welches von oben ist, sich darein senke und im Grunde der Seele ein neues Leben beginne, ist das Charakteristische der Antike die innere Geschlossenheit des Irdischen, des sich selbst genügenden und in seinem Werthe sich fühlenden Menschlichen, im Gleichmaß seiner einzelnen Seiten. Das Maß ist das Gesetz der Sittlichkeit wie der Kunst; das Maßhalten des Tugendhaften vergleicht Aristoteles ausdrücklich mit dem Maßhalten im Gebiete des Schönen.[2] Die Ethik ist unter den ästhetischen Gesichtspunkt gestellt.[3]

Der ethische Ausdruck des Maßes ist vor Allem die Tugend der Gerechtigkeit. Indem die Gerechtigkeit das Maß bestimmt in dem Verhältniß des einen zum andern, ist sie die ordnende Macht des bürgerlichen Gemeinschaftslebens. Das bürgerliche Leben aber steht unter dem Gesetz. So wird die Gerechtigkeit zur Gesetzlichkeit und die Ethik zur Jurisprudenz[4], und fällt so der Aeußerlichkeit anheim; und das Mittel zur Erziehung zur Gerechtigkeit und so zur Tugend überhaupt wird das bürgerliche Gesetz.[5] Aristoteles sagt sich zwar, daß es doch nicht ganz identisch sei, ein guter Bürger zu sein und ein guter Mensch[6]; aber in Wirklichkeit ist es doch die Gerechtigkeit, wie sie sich in den bürgerlichen Verhältnissen bethätigt, welche das Verhalten jedes Einzelnen normirt und einem Jeden seine Pflichten anweist.

Und so wächst denn aus der Gerechtigkeit als der „Tugend gegen den Andern“ eine Pflichtenlehre heraus, aber in der Form des Lebens im staatlichen Verein.

1) IX, 8, 9 (1168a, 20 ff.): Wenn der aristotelische Sittliche sich aufopfert, so ist es um des edlen Selbstbewußtseins willen.

2) Pol. V, 1309b, 24 ff.

3) Wehrenpfennig a. a. O. S. 58: „Als so erscheinende ist sie (die Tugend) nach Größe und Grad meßbar und verfällt der ästhetischen Betrachtung. Das Tadellose, d. h. ästhetisch Vollendete ihrer Gestalt wird durch die Mitte, d. h. das vollkommene Maß bezeichnet“.

4) Vgl. V, 2, 12. 13. V, 4, 3. 7. V, 5, 4—6.

5) V, 2, 11 (1130b, 25). 6) V, 2, 11 (1130b, 29).

Die Pflichtenlehre oder vom Leben in der staatlichen Gemeinschaft.

24. Aristoteles' Ethik ist eine Tugendlehre, keine Pflichtenlehre. Es waren die Stoiker, welche diese ausgebildet haben, und Cicero hat im Anschluß an sie de officiis geschrieben. Auch hat sich Aristoteles durch seine Begriffsbestimmung der Tugend als eines vernunftgemäßen Handelns die Grenzen zwischen den Gebieten der Tugenden und der Pflichten selbst verwischt. Aber die Keime einer Pflichtenlehre sind allerdings bei ihm enthalten.[1] Der Gedanke der Verpflichtung begegnet uns bei ihm oft genug. Wir sind zur tugendhaften Handlung verpflichtet; und dadurch erst ist sie sittlich, daß wir sie so thun, wie wir sollen und wie die Vernunft sie vorschreibt: ὡς δεῖ, ὡς ὁ ὀρθὸς λόγος προστάττει.[2] So wird es bei den einzelnen Theilen nachgewiesen.[3] Die dem entsprechende Handlung wird so denn auch geradezu als ὀφείλημα bezeichnet.[4] Diese Pflicht bestimmt sich durch ein Doppeltes: durch die Vernunft und das ihr innewohnende Gesetz, den ὀρθὸς λόγος, und durch seinen Ausdruck im bestimmten positiven Gesetz. Denn die Wissenschaft vom Staate, die ἐπιστήμη πολιτική, welche alle andern praktischen Wissenschaften in ihren Dienst nimmt, schreibt vor (νομοθετοῦσα), was man thun und was man lassen soll.[5] So daß also die tugendhaften Handlungen durch das Gesetz bestimmt werden.[6] Denn das Gesetz ist der νοῦς ohne Begierde.[7] Somit ist also Pflicht die von der Vernunft durch das staatliche Gesetz geforderte Handlung.

Nun aber hat der Begriff der Pflicht zum Korrelatbegriff den der Nothwendigkeit. Denn ein pflichtmäßiges Handeln ist ein nothwendiges Handeln. Pflicht setzt also ein Gesetz voraus, welches mit Unbedingtheit verpflichtet und alles Schwanken oder die Möglichkeit des auch Andersseins ausschließt. Aristoteles läßt aber Nothwendigkeit nur von dem gelten, was Objekt der Wissenschaft, der ἐπιστήμη ist[8]; das sittliche Handeln aber wird von der φρόνησις bestimmt; diese aber hat es mit dem zu thun, was auch anders sein kann.[9] Deßhalb schickt Aristoteles auch voraus, daß

1) Vgl. Mann, Quae apud Aristot. inveniantur officii praeceptorum etc. Berl. 1867. 2) Vgl. Eucken S. 32.
3) Z. B. von der Tapferkeit III, 7, 5 (1115b, 18); von der Mäßigung III, 12, 9 (1119b, 17) u. s. w.
4) VIII, 14, 4 (1163b, 20); VIII, 13, 4 (1162b, 19); IX, 2, 5 (1165a, 3) ꝛc.
5) I, 2, 7 (1094b, 5(. 6) V, 11, 1 (1138a, 6). Dazu V, 1. X, 9, 8–12.
7) Pol. III, 11 (1287a, 32). 8) VI, 3, 2 (1139b, 22). 9) VI, 5.

in der Ethik nicht diejenige Bestimmtheit gefordert werden könne, wie in andern Wissenschaften.[1] Es fehlt bei Aristoteles ein oberstes, reales, sittliches Gesetz, weil ein höchster, realer Begriff des Sittlichen, dessen Durchführung durch die einzelnen Gebiete in jedem Falle die Pflicht konstituirte: als die Verwirklichung jenes Allgemeinen im Einzelnen. Sein Allgemeines ist nur ein formales. So kommt er über Ansätze der Pflichtenlehre nicht hinaus. Und so ist denn auch die Lösung der Pflichtkollisionen nur eine formale. Denn wenn die Klugheit (φρόνησις) als das die Tugenden in sich beschließende bezeichnet wird[2], so daß sie demnach nicht in Konflikt mit einander gerathen können, so ist damit in Wirklichkeit nichts geholfen, so lange uns die Klugheit nicht einen sachlichen Gesichtspunkt angibt, nach dem wir die Ordnung der sittlichen Aufgaben und das in dem jeweiligen Falle demnach ausschließlich Pflichtmäßige zu erkennen und bestimmen vermögen. Für Aristoteles kann dieser Gesichtspunkt nur der staatliche sein. Denn sein oberstes sachliches Allgemeine ist das bürgerliche Gemeinwesen, der Staat. So werden denn die Pflichten durch das Staatsgesetz bestimmt[3]; darnach normiren sich die Pflichtenverhältnisse.[4] Dadurch wird nicht nur der Pflichtenkreis beschränkt, sofern die Grenzen des staatlichen Lebens auch die Grenzen der Pflichten bezeichnen, sondern es wird auch das eigenthümliche Wesen und die relative Selbständigkeit der anderen Pflichtenkreise verkannt und beeinträchtigt, da sie unter den ausschließlichen Gesichtspunkt des Staatslebens gestellt sind. Nach dieser zweifachen Seite also kommt die Pflichtenlehre bei Aristoteles nicht zu ihrem Recht. Nur wo, wie im Christenthum, das absolute Ziel des Menschenlebens erkannt und alles Einzelne von dieser Beziehung aus gewürdigt wird, ist sowohl die Möglichkeit gegeben, den ganzen Umkreis der menschlichen Lebensbeziehungen zu umfassen, als auch, da kein einzelner verabsolutirt wird, der relativen Selbständigkeit der einzelnen gegen einander gerecht zu werden.

25. Was die verschiedenen Pflichtenkreise und ihre Disposition betrifft, so ist von einer religiösen Gemeinschaft selbstverständlich bei Aristoteles keine Rede. Ebensowenig von einer Humanitäts- und Kulturgemeinschaft der Menschheit. Die Familiengemeinschaft aber ist dem Staate untergeordnet und dienstbar, wie alle andern menschlichen

1) I, 3, 1 (1094b, 13). II, 2, 3 (1104a, 3). 2) VI, 13, 6 (1145a, 2).
3) Pol. III, 5, 11 (1280b, 6 ff.). 12, 1 (1288a, 38 ff.).
4) Z. B. VIII, 10, 5 (1160b, 32). 11, 1 (1161a, 10).

Verbindungen. Denn da der Staat als die höchste Verwirklichung der Vernunft auch der höchste Zweck des menschlichen Daseins[1], alles Andere aber nur Mittel für seinen Zweck und ein Gliedmaß dieser Gemeinschaft ist, das Ganze aber früher ist als das Einzelne, und der Zweck früher als das Mittel, der Staat also zwar der Zeit nach später, aber seinem Wesen nach früher als die Familie und der Einzelne[2], so ist denn der erste und über alle andern übergreifende Pflichtenkreis der staatliche.

Zwar geht Aristoteles in seiner Politik von der Familie zum Staat über, aber nur weil er den Staat aus seinen Bestandtheilen aufbauen will. Was er über die Familie sagt, ist alles vom Staatsgedanken aus bestimmt. Denn indem Mann und Weib, von der Natur dazu angewiesen, sich im Verhältniß der Ueber- und Unterordnung mit einander vereinigen, und durch Hinzunehmen der Haushaltungswerkzeuge (Sklave u. s. w.) ein Haus gründen und eine Familie bilden, aus der Vereinigung mehrerer Familien aber die Dorfgemeinde wird, durch die Verbindung von Dorfgemeinden aber der letzte Verein, der Staat, gebildet wird[3], so ist daraus ersichtlich, daß auf allen diesen vorhergehenden Stufen der werdende Staat, als der Endzweck, das eigentlich Bestimmende ist; weshalb denn auch die Ethik vom Gesichtspunkt des Staates ausgeht. Wird nun der Staat auf diesem natürlichen Wege mit Nothwendigkeit, so gehört also der Staat zu den Dingen, welche von Natur sind (τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστίν) und der Mensch ist von Natur ein πολιτικόν ζῷον[4]. Dieser Satz vom Staate, als einem Produkt der Natur, und zwar als dem von vornherein als ihr höchstes Erzeugniß in ihr angelegten Produkt, enthält den Grund von der aristotelischen und überhaupt antiken Verabsolutirung des Staates und dem Untergehen aller anderen Lebensverhältnisse in ihm. Auf der einen Seite nun ist das Verhalten im Staate durch das Gesetz bestimmt, welches als Ausdruck der Vernunft zum tugendhaften Handeln erzieht durch seine Mittel des Zwangs[5], und durch das ganze Leben hindurch auf der Bahn und in den Schranken des

1) Vgl. z. B. Pol. 1280 b 33: ἡ τοῦ εὖ ζῆν κοινωνία καὶ ταῖς οἰκίαις καὶ τοῖς γένεσι ζωῆς τελείας χάριν καὶ αὐτάρκους.
2) Pol. I, 1, 11 (1253 a, 19): πρότερον δὴ τῇ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστιν. τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους.
3) Pol. I, 1, 1—8.
4) Pol. I, 1, 9 (1253 a, 2 ff.). 1, 12 (1253 a, 25): ὅτι μὲν οὖν ἡ πόλις καὶ φύσει καὶ πρότερον ἢ ἕκαστος δῆλον.
5) X, 9, 11. 12 (1180 a, 21).

Richtigen erhält[1], so daß also das pflichtmäßige Verhalten im Staate in der Einhaltung des Gesetzes besteht, und so denn alles das, was von den Tugenden zu sagen war, hier unter dem Gesichtspunkt der Pflicht wiederkehrt, sofern es eben ein vom Gesetz gefordertes Verhalten ist; auf der andern Seite aber ist der Staat ein Verein, und zwar der Verein, welcher alle andern Vereinigungen und Genossenschaften in sich befaßt: so wird also das pflichtmäßige Verhalten im Staate auf die Bewahrung dieses Vereinscharakters gerichtet sein müssen, d. h. auf die Freundschaft. Denn die Freundschaft ist es, welche Verbindungen herstellt und bewahrt, und so der großen Verbindung des Staates dient.[2]

26. So erwächst für Aristoteles die Lehre von der Freundschaft.[3] Sie hängt ihm auf das Engste mit dem staatlichen Verhalten zusammen. Ueber die Bedeutung, welche der Freundschaft bei Aristoteles, wie in der antiken Anschauung überhaupt zukommt, ist mehrfach gehandelt worden.[4] Wir beschränken uns hier auf kurze Striche.

Es ist bekannt, daß die große Abhandlung des Aristoteles über die Freundschaft, welche zwei Bücher seiner Ethik (das 8. u. 9.) füllt, mit zu dem Schönsten und Berühmtesten gehört, was er geschrieben. Sonst kurz von Worten und trocken in seiner Rede, wird er hier warm und reich. Es geht ein Hauch von Innerlichkeit durch das, was er hierüber sagt, wenigstens durch die ersten Partien. Und wenn sonst seine Ethik in Gefahr ist, in bloße Legalität sich zu verlieren, so erhält sie durch die Freundschaft eine Vertiefung. Mit ihr tritt ein innerlicheres Motiv des Gemüths neben das äußerlichere des Gesetzes.

Aristoteles schließt die φιλία an die Tugendlehre an und nennt sie selbst ἀρετή τις, aber er versteht doch auch wieder ein Verhältniß darunter, das nicht ohne Tugend sein kann (μετ' ἀρετῆς)[5]; und so wird denn ihr Platz mit Recht da sein, wo von den Gemeinschafts-

1) X, 9, 9 (1180 a, 1 ff.).
2) Z. B. Pol. 1280 b, 36 ff.: διὸ κηδεῖαί τ' ἐγένοντο κατὰ τὰς πόλεις καὶ φρατρίαι καὶ θυσίαι καὶ διαγωγαὶ τοῦ συζῆν. τὸ δὲ τοιοῦτο φιλίας ἔργον· ἡ γὰρ τοῦ συζῆν προαίρεσις φιλία.
3) Eucken, Aristot. Anschauung von Freundschaft u. von Lebensgütern. Berl. 1884.
4) Märklin, Ueber die Stellung und Bedeutung der Freundschaft im Alterthum u. s. w. Progr. Heilbronn 1842. — E. Curtius, Die Bedeutung der Freundschaft im Alterthum u. s. w. in Gelzer's Monatsb. 1863, Juli, u. in s. ges. Festreden 1875. — Vgl. auch Zeller a. a. O. S. 661 ff.
5) VIII, 1, 1 (1155 a, 4).

kreisen des Lebens und ihren Pflichtverhältnissen die Rede ist. Denn sie ist „ein Nöthigstes für das Leben; denn ohne Freunde möchte Keiner zu leben sich erwählen, wenn er auch alle andern Güter besitzt". Denn was hilft den im Besitz von Reichthum und Herrschaft u. s. w. Befindlichen ihr Besitz, wenn sie ihn nicht mittheilen können? Und je mehr eine solche glückliche Lage von Gefahren umgeben ist, um so nöthiger sind die bewahrenden Freunde. Und wiederum in Armuth und sonstigem Mißgeschick sind sie die einzige Zuflucht.[1] In den Irrsalen der Fremde (ἐν ταῖς πλάναις) aber kann man wohl sehen, wie verwandt ein jeder Mensch dem Menschen ist und wie lieb (ὡς οἰκεῖον ἅπας ἄνθρωπος ἀνθρώπῳ καὶ φίλον).[2] „Es scheint aber die Freundschaft auch die Staaten zusammenzuhalten und die Gesetzgeber mehr um sie sich zu bemühen, als um die Gerechtigkeit. Denn die Eintracht (ὁμόνοια), nämlich der Bürger, scheint eine Aehnlichkeit mit der Freundschaft zu haben; nach dieser streben sie aber am meisten, und die Zwietracht (στάσις), welche Feindschaft ist, ist am meisten zu verbannen. Und wenn sie (nämlich die Bürger) Freunde sind, bedarf es der Gerechtigkeit nicht; sind sie aber gerecht, so bedürfen sie der Freundschaft; und das Höchste im Gebiet der Gerechtigkeit scheint freundschaftlicher Natur zu sein."[3]

Man sieht also: Freundschaft tritt als ein Innerlicheres und Höheres zur Gerechtigkeit im Sinne der Gesetzlichkeit hinzu, sofern sie eben nicht bloß wie jene Gesetzerfüllung ist, sondern der Gemeinschaft dient, welche mit jener nicht ohne Weiteres gegeben ist, aber nicht ohne sie ist, wo sie also ist, auch jene mit einschließt.

Die erste Stufe der Freundschaft ist die, welche ihr Verbindendes im Nutzen hat, wie sie besonders bei älteren Leuten vorkommt; die nächste, welche ihren Grund im Vergnügen hat, wie die Freundschaften der Jugend meistens sind — hier ist es immer ein Aeußerliches, was verbindet, mit dessen Wegfall also auch die Freundschaft aufhört.[4] Die höchste und bleibende Freundschaft ist die der Guten und einander an Tugend Aehnlichen. Denn die Tugend ist das Höchste und etwas Dauerhaftes. Und diese Freundschaft ist zugleich ebenso nützlich wie angenehm.[5] Denn wenn wir den Guten Freund sind, sofern sie eben Gute sind[6], und sie lieben und ihnen das Gute um ihrer selbst willen

1) VIII, 1, 1. 2. 2) VIII, 1, 3 (1155a, 21).
3) VIII, 1, 4 (1155a, 22 ff.). Vgl. auch Pol. 1280b, 36.
4) VIII, 3, 1—5 (1156a, 6 ff.). 5) VIII, 3, 6 (1156b, 7 ff.).
6) VIII, 4, 6 (1157a, 31. 6, 2).

wünschen, lieben wir zugleich das für uns Gute; denn der Gute, der uns ein Freund wird, wird uns dadurch ein Gut. Somit liebt Jeder von beiden das für ihn selbst Gute und gewährt das Gleiche dem Andern; denn Freundschaft heißt Gleichheit.[1]

Es ist eine Fülle von feinen Beobachtungen und schönen Gedanken, welche Aristoteles in diesem Zusammenhang vorträgt. Aber wenn es den Anschein hatte, als wenn wenigstens in diesem sittlichen und rein menschlichen Verhältniß der Freundschaft die Selbstlosigkeit und die wesentliche Gleichheit der menschlichen Persönlichkeit in allen Verschiedenen zu ihrem Rechte käme, so wird diese Erwartung getäuscht durch die weiteren Erörterungen, in denen sowohl der egoistische Zug der antiken Moral wieder hervortritt, als auch die begonnene ideellere Betrachtung der menschlichen Gemeinschaft zurücktritt gegen die empirische Betrachtung der konkreten menschlichen Verhältnisse, in denen die Verschiedenheit der Ueber- und Unterordnung vorschlägt vor der Gleichheit. Denn was das Erste betrifft, so sind es zwar die schönsten Aussprüche über die Freundschaft, welche Aristoteles aus dem Volksmunde beibringt: „Eine Seele", „den Freunden ist Alles gemein", „Freundschaft Gleichheit"[2], und er verwirft mit dem gewöhnlichen Volksurtheil die Eigenliebe (τὸ φίλαυτον) in Bezug auf äußere Vortheile und Genüsse[3]; aber eben aus dem Satze, daß der Freund des andern Ich ist, und daß man ihn lieben soll wie sich selbst[4], folgert er, daß das eigene Ich der Maßstab für die Freundesliebe sei. Denn der Maßstab für Jegliches ist der Tugendhafte[5], und der Tugendhafte wünscht mit sich selbst umzugehen[6], so daß also das Verhältniß zu den Andern sich nach unserem Verhältniß zu uns selbst bestimmt.[7] Und wenn wir auch diese Selbstliebe, welche Aristoteles fordert[8], noch so ethisch deuten, so bleibt doch das Selbstbewußtsein übrig als die Grundlage eines Verhältnisses, dessen sittlicher Charakter die Selbstverleugnung sein soll.

Was aber das Andere anlangt, so macht sich zwar der Mensch selbst ab und zu bei Aristoteles geltend, aber wenn es sich nun um die Ausführung handelt, ist er ihm so sehr untergegangen im konkreten Menschen der bürgerlichen u. a. Stellung, daß jene theoretische Anerkennung alle praktische Bedeutung verliert und damit denn auch

1) VIII, 5, 5 (1157b, 33). 2) IX, 8, 2 (1168b, 7). 3) IX, 8, 1. 3.
4) IX, 4, 5 (1166a, 31). 5) IX, 4, 2 (1166a, 12). 6) IX, 4, 5 (1166a, 23).
7) IX, 4, 1. 8, 2 (1168b, 5).
8) IX, 8, 7 (1169a, 11): τὸν ἀγαθὸν δεῖ φίλαυτον εἶναι.

der höhere sittliche Standpunkt verlassen wird, um einem mehr empirischen zu weichen.

27. Denn indem er zu den Freundschaften übergeht[1], bei denen ein Ueberwiegen (ὑπεροχή) des einen Theils stattfindet, wie z. B. in dem Verhältniß von Vater und Sohn, Aelteren und Jüngeren überhaupt, von Mann und Weib und einem Jeden Herrschenden zu dem Beherrschten — alle diese Verhältnisse subsumirt er trotz ihrer Verschiedenheit unter die Freundschaft —, findet er, daß die gegenseitige Leistung eine verschiedene ist; das heißt: das gleichheitliche Verhältniß der Menschen selbst — wir würden sagen: das Herzensverhältniß — geht ihm unter in der Verschiedenheit der Stellung. So kommt er denn zu dem Resultat, daß auch die Liebesbeweisung (ἡ φίλησις) eine verschiedene ist. Denn der Bessere muß mehr geliebt werden, als lieben, ebenso der Nützlichere und so gleicherweise auch die Andern. Denn wenn die Liebesbeweisung sich nach der Würdigkeit richtet, so entsteht dadurch im gewissen Sinne eine Gleichheit, was zum Wesen der Freundschaft gehört.[2] Es verhält sich damit umgekehrt, wie in der Gerechtigkeit. Bei dieser ist das dem Verhältniß der Würdigkeit Entsprechende (τὸ κατ' ἀξίαν, d. h. die austheilende Gerechtigkeit) das Erste; das nach dem Wieviel (d. h. die ausgleichende), das Zweite. Bei der Freundschaft ist es umgekehrt. Ist nun hier der Unterschied maßgebend, so folgt, daß je größer der Unterschied ist, um so weniger Freundschaft möglich sein wird. So vor Allem im Verhältniß zwischen den Göttern und Menschen. Der Abstand zwischen Gott und den Menschen ist zu groß, als daß hier von Freundschaft oder Liebe die Rede sein könnte.[3]

Es ist, wie wir sehen, der Mangel der Erkenntniß der sittlichen Persönlichkeit des Menschen, der sich überall geltend macht und auch die so schön angelegte Lehre von der Freundschaft verdirbt, da in Folge jenes Mangels der Blick immer wieder von dem Gemeinsamen sich wegwendet auf die Unterschiede der Menschen. Und so verliert sich denn auch der Begriff der Freundschaft in den der sozialen Verhältnisse. Denn die Menge der gesellschaftlichen Verbindungen und Genossenschaften, welche als Glieder (μόρια) derselben Staatsgenossenschaft von demselben bürgerlichen Gemeinwesen umschlossen werden und dem Besten desselben dienen, befaßt Aristoteles unter den Begriff der

1) VIII, 7 (1158b, 11). 2) VIII, 7, 2 (1158b, 25).
3) VIII, 7, 4. 5 (1158b, 35 f.). Magn. Mor. II, 11. (1208b, 30): ἄτοπον γὰρ ἂν εἴη εἴ τις φαίη φιλεῖν τὸν Δία.

Freundschaft. Nur daß es eben je durch die Besonderheit der Genossenschaft modifizirte Freundschaften sind.[1] Und so zeigt sich denn auch hier wieder, daß es der politische Gesichtspunkt ist, welcher durchweg die ethische Betrachtungsweise bestimmt.

28. So denn auch weiterhin. Denn indem Aristoteles daran geht, die mannigfachen Genossenschaften und die damit gegebenen Pflichtverhältnisse zu besprechen, ist es das politische Schema, wonach er dieselben vertheilt. Dreierlei Verfassungsformen nämlich gibt es und ebensoviel entsprechende Ausartungen. Die drei Verfassungsformen sind das Königthum, die Aristokratie und die Timokratie (er meint die auf dem Census erbaute Republik), die man gewöhnlich Verfassung (πολιτεία) schlechthin nennt. Von diesen ist das Königthum die beste, die Timokratie die schlechteste. Die Ausartung des Königthums ist die Tyrannis. Denn der Tyrann hat seinen Vortheil im Auge, der König den seiner Unterthanen. Die Tyrannis aber ist die schlechteste Staatsform; denn das Schlechteste ist der Gegensatz zum Besten. Die Ausartung der Aristokratie ist die Oligarchie, wenn die Regierung immer nur in den Händen derselben wenigen Personen und Familien ist und diese ihren eigenen Vortheil suchen. Von der Timokratie aber geht es über in die Demokratie; diese grenzen an einander; denn auch die Timokratie ist eine Herrschaft der Menge, und Alle, die im Census befaßt sind, sind gleich.[2] Diese verschiedenen Verfassungen nun haben ihre Abbilder in den verschiedenen Verhältnissen der Familie. Dem Königthum entspricht das Verhältniß des Vaters zu seinen Söhnen, der Tyrannis das des Herrn zu den Sklaven — nur daß das Verhältniß hier ein richtiges ist —; der Aristokratie das von Mann und Weib, der Timokratie das der Geschwister; und Demokratie findet sich in den Häusern, denen der Hausherr fehlt; denn da sind Alle einander gleich, oder wo der Herrschende schwach ist und so denn Jeder Gewalt hat.[3]

So werden diese ihrer Natur nach sittlichen Verhältnisse nicht nach ihrer sittlichen Natur gewürdigt, sondern nach einem ihnen fremden Maßstab gemessen, weil es eben nicht der Mensch ist und seine sittliche Persönlichkeit, welche in Betracht kommt und den Ausschlag gibt, sondern die Verschiedenheit der Stellung, wie sie durch die Naturseite des Menschen und dieses irdischen Lebens bedingt ist. Freilich wenn das Haus nicht ein selbständiges Lebensgebiet für sich, sondern nur

1) VIII, 9 (1159b, 25 ff.). 2) VIII, 10, 1—3 (1160a, 31 ff.).
3) VIII, 10, 4—6 (1160b, 23 ff.).

ein Bestandtheil des Staates ist, so ist es natürlich, daß es nach seinem Verhältniß zu diesem gemessen wird.

29. So tritt denn bei der Ehe die Seite der sittlichen Gleichheit ganz zurück hinter die der Verschiedenheit. Schon das Eingehen derselben ist lediglich sinnlich vermittelt. Die Liebe ist durch das Sehen bedingt — ἐρᾶν kommt von ὁρᾶν — also sinnlich.[1] Nach der sinnlichen Seite aber ist wie in allen Geschöpfen der männliche Theil der stärkere, der weibliche der schwächere, also jener zum Herrschen, dieser zum Dienen berufen.[2] Darnach bestimmt sich die gegenseitige Hülfleistung wie die Sonderung der Geschäfte, welche in der Ehe stattfindet[3], als auch das Maß der Tugend des Weibes. Denn da sie schwächerer Natur ist, ist sie auch ohne die nachhaltige Festigkeit in der Tugend, wie sie der Mann besitzt, sondern darin unentwickelt wie der Knabe.[4] Wir sehen auch hier wieder: die Sittlichkeit ist naturbedingt und darum naturhaft gefaßt, und darum denn auch die sittlichen Verhältnisse nur nach ihrer Naturseite gewürdigt.

Durch jenen Gesichtspunkt der Ueberlegenheit wird es weiter gerechtfertigt, daß die Aeltern für die Kinder ein Gegenstand der Ehrerbietung sind[5], ähnlich wie die Götter den Menschen[6]; auf der andern Seite haben die Aeltern für den Lebensunterhalt der Kinder zu sorgen.[7] Beide aber sind auf Grund der leiblichen Zusammengehörigkeit durch das Band gegenseitiger Liebe mit einander verbunden, welches um so inniger ist, je bewußter und länger andauernd es ist, also stärker von Seiten der Aeltern als von Seiten der Kinder, am stärksten von Seiten der Mutter.[8] Daneben aber bestehen die Schranken antiker Denkweise noch in voller Stärke: daß verkrüppelte Kinder nicht auferzogen werden sollen, und daß, wenn die vom Gesetz bestimmte Zahl der Kinder erreicht ist, die etwa weiter gezeugten sobald als möglich durch Abtreibung zu beseitigen sind[9], wie Aristoteles auch von der Päderastie unbefangen redet und darin nichts Unrechtes findet.[10]

Zwischen den Brüdern aber — von den Schwestern ist nicht die Rede — ist das Verhältniß kameradschaftlicher Freundschaft[11], weil

1) IX, 5, 3 (1167a, 4). 12, 1 (1171b, 29).
2) Pol. I, 2, 12 (5. 1254b, 13). 3) VIII, 12, 7 (1162a, 20).
4) Pol. I, 5, 6 (13. 1260a, 12). 5) VIII, 11, 3 (1161a, 20).
6) IX, 2, 8 (1165a, 24). 7) l. c. 8) VIII, 12, 2 (1161b, 27).
9) Pol. VII, 14, 10 (16. 1335b, 23 ff.).
10) VII, 5, 3. 4 (1148b, 29). Pol. II, 7, 5. 14, 12 (1335b, 39).
11) VIII, 11, 5 (1161a, 25).

das der Uebereinstimmung und Gleichheit, also auch der Freimüthigkeit und bereitwilligen Mittheilung.[1]

30. Gegenüber den Sklaven aber findet die Analogie der Tyrannis, also kein Freundschaftsverhältniß, weil nichts Gemeinsames, statt.[2] Zwar wird einmal die Aeußerung hingeworfen, daß zu dem Sklaven, sofern er Mensch ist, ein Freundschaftsverhältniß möglich sei.[3] Aber das bleibt eine vereinzelte Aeußerung. Denn der Mensch geht eben unter im Sklaven. Für die Betrachtung und Regelung der wirklichen Verhältnisse hat jener theoretische Satz keine Bedeutung. Bekannt ist des Aristoteles Erklärung und Rechtfertigung des Sklaventhums. Jedes Haus bedarf der Werkzeuge, der unbeseelten und der beseelten. Der Sklave ist ein beseeltes Werkzeug, wie das Werkzeug ein unbeseelter Sklave.[4] Er gehört zu der nothwendigen ökonomischen Ausrüstung der Familie[5]; nur durch selbständige Werkzeuge könnte er etwa überflüssig werden.[6] Somit ist er ein ebenso unselbständiges Besitzstück wie jedes andere Werkzeug.[7] Also ist hier das tyrannische Verhältniß das richtige. Denn wie die Seele über den Leib eine despotische Herrschaft übt, und wie der Mensch über das Thier, so gilt dieß auch vom Sklaven, denn er steht auf der Stufe des Leibes oder des Thieres. Denn das gilt von Allen, deren Bestimmung der Gebrauch ihrer körperlichen Kräfte ist und deren beste Leistung darin besteht. So haben sie also auch nur soweit an der Vernunft Antheil, als es eben diese ihre Verwendung mit sich bringt, also um die Stimme der Vernunft zu vernehmen[8], und nur in diesem Sinne kann denn auch von Tugend bei ihnen die Rede sein. Diesen Unterschied der aktiven und der passiven Antheilnahme an der Vernunft und Tugend hat die Natur gesetzt, wie im einzelnen Menschen, so auch unter den Menschen überhaupt. Denn die Sklaven sind von Natur Sklaven, durch natürliche Disposition.[9] So gilt denn von den Barbaren, daß sie von Natur Sklaven sind, weshalb denn die Hellenen mit Recht über sie herrschen.[10] Freilich gibt es auch Sklaven

1) IX, 2, 9 (1165a, 29).
2) VIII, 11, 6 (1161b, 3). Vgl. Ludw. Schiller, Die Lehre des Aristot. v. d. Sklaverei. Erlangen 1847. Progr.
3) VIII, 11, 7 (1161b, 6).
4) VIII, 11, 6: ὁ γὰρ δοῦλος ἔμψυχον ὄργανον· τὸ δ' ὄργανον ἄψυχος δοῦλος.
5) Pol. I, 2, 1 ff. (3. 1253b, 1 ff.). 6) Pol. I, 2, 5 (4. 1254a, 1).
7) Pol. 1, 2, 4. 6. 8) Pol, I, 2, 13 (5. 1254b, 4 ff.).
9) Pol. 1, 2, 7 (5. 1254a, 15).
10) Pol. I, 1, 5 (1252b, 9). Aristot. beruft sich hier auf die Stelle bei Euripides, wo Iphigenie (Iphig. Aul. 1400) sagt: Βαρβάρων δ' Ἕλληνας ἄρχειν

nicht von Natur, sondern nur nach Gesetz, z. B. in Folge von Kriegsgefangenschaft. Dieß rechtfertigt sich aber insofern, als der Uebermächtige auch ein Uebergewicht von Trefflichkeit besitzt, so daß die Gewalt nicht ohne eine Tugend zu sein scheint[1] — eine Rechtfertigung aus dem Erfolg. Mit jener Naturbestimmung nun sollte auch die leibliche Beschaffenheit im Einklang stehen: die Körper der Sklaven stark zur Beschaffung des Nothwendigen, die der Freien hochaufgerichtet, für solche Arbeiten ungeeignet, wohl aber für das staatsbürgerliche Leben in Krieg und Frieden.[2] Aber die Natur hat das nicht immer durchgeführt, so daß denn nicht selten die Einen nur den Körper, die Andern nur die Seelen freier Menschen haben. Also: der Unterschied zwischen Freien und Sklaven ist in der Natur und das Sklaventhum demnach in der Gerechtigkeit begründet.[3]

Die Logik dieses Prinzips der Naturbestimmtheit drängt weiter. Dasselbe müßte auch vom Geburtsadel gelten, so daß von Edlen nur Edle stammten. „Die Natur will dieß zwar oftmals so machen, kann es aber nicht."[4] Das heißt: das Prinzip der Naturbestimmtheit des Sittlichen hebt sich selbst auf. So kommt Aristoteles mit sich selbst in Widerspruch, weil er nicht den Begriff der Persönlichkeit des Menschen und der damit gegebenen Selbstangehörigkeit desselben hat. Seine empirische Methode geht von den gegebenen Zuständen und den konkreten hellenischen Anschauungen aus, und rechtfertigt jene und verallgemeinert diese.

31. Da auf der Würdigung der menschlichen Persönlichkeit wie die Anerkennung des Einzelnen, so auch die der Menschheit überhaupt als einer zusammengehörigen Gemeinschaft ruht, so ist von dieser bei Aristoteles auf seinem noch ungebrochenen antik hellenischen Standpunkt noch nichts vorhanden. Erst in der Stoa kommt das genus humanum und die societas generis humani zur Geltung. In Cicero's Officien ist dieß das dritte Wort. Aber der Gedanke ist unkräftig, da ihm jene Wurzel fehlt.

Der Gedanke der einheitlichen Menschheit hat sich geltend zu machen nach den zwei Seiten, nach welchen die allgemein menschheitliche Pflicht sich zu bethätigen hat, nach der Seite der Humanität und nach der Seite der Kultur. Die Humanität als die Bethätigung des Gemeinschaftsbandes, welches alle Menschen zur Einheit verbindet, ist für Aristoteles noch ein fremder Gedanke. Ihre Stelle vertritt die Freundschaft. Erst das Christenthum hat das Zeitalter der Humanität gebracht. Die Kultur aber, als die Arbeit an der gemeinsamen Aufgabe, welche der Menschheit in Bezug auf ihren gemeinsamen Weltbesitz gestellt ist, kann ebenfalls nur da als Pflicht zum Bewußtsein kommen, wo jene Voraussetzungen der einheitlichen Menschheit und ihres gemeinsamen Weltbesitzes vorhanden sind. Auf aristotelischem Standpunkt beschränkt sich alles hieher Gehörige auf die Grenzen des Staates. Was er hiefür beibringt, ist eine Besprechung des Vermögenserwerbs, vor Allem durch Handel, in seiner Politik, aber ohne ethische Würdigung, und am Schluß der Politik, im Abschnitt von der Erziehung (8. Buch), die Erörterungen über die sittliche Bedeutung der Künste, insonderheit der Musik, welche vor dem sittlichen Ernst, mit welchem diese Fragen hier behandelt werden, große Achtung abnöthigen. Aber es kommt ihm dieß nur als Mittel staatlicher Erziehung in Betracht, nicht als Theil der Erfüllung der allgemeinen Kulturaufgabe. Die eigentliche Arbeit dagegen findet bei ihm nicht die entsprechende Würdigung; denn dazu sind eben die Sklaven da, und der Handwerker, der βάναυσος τεχνίτης, hat nur theilweise Antheil an der Tugend, der Großgesinnte aber, wie ihn Aristoteles als Ideal einer vollbewußten Sittlichkeit schildert, hat mit Arbeit nichts zu thun, denn das staatsbürgerliche Leben fordert ähnlich Muße von der Arbeit[1], σχολή, wie die höchste Stufe der Tugend, das Leben der philosophischen Betrachtung. Αὐτοὶ δὲ πολιτεύονται ἢ φιλοσοφοῦσιν.[2]

Es bedarf keines Nachweises, wie dieß Alles auch auf diesem Gebiet des allgemein Menschlichen nur die Folge der Grundanschauung ist, welche die gesammte Ethik des Aristoteles beherrscht und ihre Schranke bildet.

Aristoteles und mit ihm die Antike, wie er sie repräsentirt, sucht das im Diesseits abgeschlossene natürliche Leben edel und maßvoll zu gestalten, nach der ihm einwohnenden Vernunft, im Hinblick auf das bürgerliche oder staatliche Gemeinwesen als die höchste Verwirklichung der Vernunft und als die vollkommenste Gestaltung dieses irdischen

εἰκός, ἀλλ' οὐ βαρβάρους, μᾶτερ, Ἑλλήνων· τὸ μὲν γὰρ δοῦλον, οἱ δ' ἐλεύθεροι, Aristot. fügt hinzu: ὡς ταὐτὸ φύσει βάρβαρον καὶ δοῦλον ὄν.

1) Pol. I, 2, 17 (1255a, 15): ἔστιν ἀεὶ τὸ κρατοῦν ἐν ὑπεροχῇ ἀγαθοῦ τινος, ὥστε δοκεῖν μὴ ἄνευ ἀρετῆς εἶναι τὴν βίαν.

2) Pol. I, 2, 14 (1254b, 29). Auch die antike Kunst hat diesen Unterschied festgehalten.

3) Pol. I, 2, 15 (1255a, 2). 4) Pol. I, 2, 19 (1255b, 3).

1) Pol. III, 3, 1—4 (5. 1277b, 33 ff.). 2) Pol. I, 2, 23.

Lebens. Das Christenthum dagegen geht aus von der Erkenntniß des irdischen Lebens in seiner ihm einwohnenden teleologischen Beziehung zum Transcendenten, weil der sittlichen Persönlichkeit des Menschen zu Gott, und lehrt diese Beziehung mit Bewußtsein zu ergreifen in der innern Gesinnung und von da aus sie durchzuführen in allen den mannigfaltigen Gestaltungen des irdischen Lebens, wie sie durch die Natur desselben und seine natürliche Aufgabe bedingt sind, so daß wir auf diesem Wege das Unendliche dem Endlichen einbilden und so mit dazu helfen das Reich Gottes herbeizuführen.

32. Wohl fühlte man schon auf dem Standpunkt der Antike und selbst in Aristoteles' Schule jene Schranke. Darum hat die aus dieser Schule hervorgegangene Eudemische Ethik einen realen und absoluten Maßstab für die Sittlichkeit zu gewinnen gesucht. Dadurch, daß diese Ethik der Sittlichkeit eine Beziehung auf die Gottheit gab und diese, nicht die Vernunft als jenen Maßstab bezeichnete. So strebt die Moral wieder zur Religion hin[1], aber es bleibt nur bei diesem Ansatz. Die sog. große Moral, die sich sonst an die Eudemische anschließt, hat in ihrer Scheu vor Anerkennung göttlichen Einflusses auf die Sittlichkeit diese Beziehung wieder fallen gelassen.[2] Das ethische Interesse aber ist der aristotelischen Schule geblieben und hat besonders in Theophrast[3] einen Vertreter gefunden, dessen Methode, ethische Sätze in geschichtlichen Beispielen zu behandeln[4], die spätere populäre Behandlung der Ethik anbahnte, und welcher zugleich, wie es die Zeitverhältnisse nahe legten, noch ein größeres Gewicht als sein Meister auf das beschauliche Leben des Philosophen (ὁ θεωρητικὸς βίος) legte und daher die σχολή hochschätzte, womit er nur der Stimmung entgegenkam, welche besonders durch die Stoa zur weitverbreiteten wurde.[5]

33. Die wachsende Unbehaglichkeit der öffentlichen Zustände, wie sie sich gegen den Ausgang der alten Welt gestalteten, hatte die doppelte Wirkung, einestheils der Zurückziehung aus der Thätigkeit auf die philosophische Reflexion, anderntheils der Beschäftigung vorzugsweise mit den sittlichen Fragen der Philosophie. Die nach-

1) Vgl. die Stellen bei Brandis Handbuch II, 2 S. 1561, z. B. p. 1249b, 6: ἠτις οὖν αἵρεσις καὶ κτῆσις τῶν φύσει ἀγαθῶν ποιήσει τὴν τοῦ θεοῦ μάλιστα θεωρίαν — αὕτη ἀρίστη καὶ οὗτος ὁ ὅρος (Ziel) κάλλιστος u. s. w. Vgl. auch Brandis Handb. III, 1 S. 247.
2) Vgl. Brandis Handbuch a. a. O. S. 1567.
3) Vgl. Brandis Handb. III, 1 S. 347—363.
4) Vgl. die ἠθικοὶ χαρακτῆρες, wahrscheinlich ein Auszug aus seiner Tugendlehre.
5) Zu Obigem vgl. auch Ziegler a. a. O. 134 ff.

aristotelischen Philosophien legten auf die Moral das Hauptgewicht und suchten in dieser die Heilung der Zeit oder wenigstens das Heil des Einzelnen. Denn in dem Maße zugleich als das staatliche Gemeinwesen, welches früher der Mittelpunkt des Interesses und der Halt des religiösen und des sittlichen Lebens gewesen war, aufhörte, das allgemeine Interesse in Anspruch zu nehmen, trat der Einzelne oder auch eben von hier aus das allgemein Menschliche an seine Stelle. So macht sich in der philosophischen Moral theils der Individualismus, theils der Kosmopolitismus geltend. Jenes in der epikureischen, dieses in der stoischen Moralphilosophie. Diese beiden Denkweisen nahmen in der Folgezeit vor andern den Raum in der öffentlichen Meinung ein.[1] So verschieden beide in ihrem Prinzip sind — dort der Lust, hier der Tugend —, so treffen sie doch im Ziele zusammen: sie suchen beide die Ataraxie, die Ruhe des Gemüths, nur auf verschiedenen Wegen und mit verschiedenem Erfolg. Denn der Epikureismus, wie er nur im Einzelnen und im Augenblick seinen Standort nahm, hatte nur eine vorübergehende Wirkung und lieferte keinen Ertrag für die Ethik der christlichen Periode, während die Stoa von bedeutender und bleibender Einwirkung auf dieselbe wurde. So verdient jener hier nur eine kurze, diese dagegen eine eingehendere Betrachtung. Die skeptische Richtung, wie sie als dritte jenen beiden Denkweisen sich anschloß, werden wir für unsern Zweck nur kurz in Betracht zu ziehen nöthig haben.

5. Die epikureische Moral.

Die Liter. s. bei Ueberweg-Heinze I, 240 f. 248 f. Diog. L. X (Cic. de fin.).

1. Epikur und seine Schule hatte einen Vorläufer an Aristipp von Kyrene und den Kyrenaikern. Aristipp hatte sich Sokrates angeschlossen und stellte ihn hoch, aber Aristoteles nennt ihn einen Sophisten und er trug auch die Züge eines solchen, auch in seinen Lebensgewohnheiten, an sich und vertrat die Subjektivität im sophistischen Sinn. Die von ihm aufgestellten Grundzüge der Lehre hat durch Vermittlung seiner Tochter Arete sein Enkel Aristipp μητροδίδακτος systematisch ausgeführt. Diese Lehre baut sich auf dem Lustprinzip auf. Das zu Erstrebende ist die Lust. Die ἡδονή ist also das Gute

1) Der Apostel Paulus wendet sich in seiner Rede auf dem Areopag in Athen (Ap.-Gesch. 17) an die Epikureer und Stoiker; denn Anhänger gerade dieser beiden Schulen hatten sich um ihn gesammelt.

oder Beſte[1], und zwar die einzelne Luſt des Augenblicks, nicht bloß im negativen Sinn der Schmerzloſigkeit, ſondern im poſitiven der Luſtempfindung.[2] Sie wird als eine zur Empfindung gekommene ſanfte Bewegung bezeichnet[3]; iſt alſo als etwas Naturhaftes gedacht und zwar in der Form der ſubjektiven Reflexion. Zu Grunde liegt jene öfter erwähnte Vermengung des Phyſiſchen mit dem Ethiſchen, maßgebend iſt das Prinzip der Subjektivität im egoiſtiſchen Sinn, und das ſokratiſche Prinzip des Wiſſens iſt modifizirt zur reflektirten Empfindung. Es liegt auf der Hand, daß dieß ebenſoviele Gegenſätze zur ſittlichen Denkweiſe des Chriſtenthums ſind, die ſich im Bereich des Chriſtenthums ſpäter nur als Reaktion heidniſcher Denkweiſe wiederholen. Und wenn auch Ariſtipp's Grundſatz, nicht den Dingen unterthan zu ſein, ſondern die Dinge ſich unterthan zu machen[4] und ſo Herr der Luſt zu bleiben, die Superiorität die Perſon über die Natur zu vertreten ſcheint, ſo iſt dieß nicht die Ueberwindung, ſondern nur die Verfeinerung jenes egoiſtiſchen Luſtprinzips; denn jene Herrſchaft ſoll nur verhüten, daß nicht die Luſt zur Unluſt werde, ſteht alſo nur im Dienſt derſelben. Wenn ſpätere Kyrenaiker dieß Luſtprinzip durch ethiſche Motive der Luſt, wie Dankbarkeit, Freundſchaft u. dgl. zu veredeln ſuchten, ſo haben ſie doch damit die prinzipielle Grundlage ſelbſt nicht aufgehoben. Es konnte ſich nur fragen, wie ſich dieſem Prinzip gegenüber die Wirklichkeit des Lebens ſtelle. Und von dieſem Geſichtspunkt aus war eine doppelte Lebensanſicht, wie eine optimiſtiſche ſo auch peſſimiſtiſche, möglich. Denn wenn die optimiſtiſche auch die von jenem Prinzip zunächſt geforderte zu ſein ſcheint, ſo konnte man doch auch die Widerſprüche der Wirklichkeit gegen jenes Poſtulat ſo ſtark empfinden, daß man zur peſſimiſtiſchen Lebensanſicht kam. Von Hegeſias wird berichtet, daß ſeine Schilderungen der Mühen und Leiden dieſes Lebens Zuhörer zum Selbſtmord veranlaßt haben, was Ptolemäus Lagi beſtimmte, ſeine Vorträge zu unterſagen und ihm den Beinamen Πεισιθάνατος eintrug[5]; denn

1) Die Worte Plato's im Phileb. 66 d: ταγαθὸν ἐτίθετο ἡμῖν ἡδονὴν εἶναι πᾶσαν καὶ παντελῆ gehen ohne Zweifel auf Ariſtipp.

2) Diog. Laert. II, 87: τέλος μὲν γὰρ εἶναι τὴν κατὰ μέρος ἡδονήν, εὐδαιμονίαν δὲ τὸ ἐκ τῶν μερικῶν ἡδονῶν σύστημα, αἷς συναριθμοῦνται καὶ αἱ παρῳχηκυῖαι καὶ αἱ μέλλουσαι.

3) Diog. Laert. II, 85: τέλος ἀπέφαινε τὴν λείαν κίνησιν εἰς αἴσθησιν ἀναδιδομένην (ad sensum emanantem).

4) Vgl. Horaz (Ariſtipp's Geſinnungsgenoſſe) I, 1, 18: Nunc in Aristippi furtim praecepta relabor, Et mihi res, non me rebus subjungere conor.

5) Cic. Tusc. I, 34. Diog. L. II, 86.

wenn bei der Beſchaffenheit dieſes irdiſchen Daſeins Mühe- und Schmerzloſigkeit das höchſte iſt, was der Einſichtige erwarten kann, ſo iſt der Tod ebenſo werthvoll als das Leben, und das Leben mit ſeinen Gütern ebenſo gleichgültig wie jener.[1] Nicht in den Dingen alſo liegt ihr Werth, Bedeutung, an ſich iſt Alles indifferent; nicht ſie ſind das Maß der Luſt, ſondern dieſe iſt etwas rein Subjektives.[2] So vollzieht die Subjektivität des Prinzips ihre Konſequenzen und hebt damit ihre eigene Baſis der Naturhaftigkeit, von der ſie ausgegangen war, auf. Eine ſolche abſolute Subjektivität aber iſt eben damit ſchlechthiniger Egoismus. Denn ſie kennt nichts Objektives, das ſie anerkennte, geſchweige denn ſich ihm hingäbe, ſondern bleibt immer nur am eigenen Selbſt haften. Der Unterſchied iſt nur, ob das eigene Ich ſich etwas mehr oder weniger liebenswürdig darſtellt, ſofern es mehr auf gemeinſame Empfindung eingeht oder ſich davon iſolirt. Denn dieſer Peſſimismus iſt Hochmuth.

2. Epikur, † 270, hat Ariſtipp's Luſtlehre mit leiſer Aenderung veredelt und in dieſer Geſtalt, wenigſtens für ſeine Schule auf Jahrhunderte hinaus dogmatiſch fixirt.[3] Ihm hat die Philoſophie keine wiſſenſchaftliche, ſondern nur praktiſche Bedeutung; ſie iſt ihm weſentlich Lebenslehre und zwar Lehre und Mittel der Glückſeligkeit.[4] Seine Erkenntnißtheorie, welche alles auf ſinnliche Wahrnehmung gründet, ſo daß dieſe allein über Wahrheit und Irrthum entſcheidet[5], und aus der Wiederholung der gleichen Anſchauung der Begriff (πρόληψις) entſteht, d. h. das im Gedächtniß feſtgehaltene allgemeine Bild des Wahrgenommenen, von da aus dann durch Reflexion die Meinung (δόξα, ὑπόληψις), iſt bedingt durch ſeine Phyſik, deren — demokritiſche — Atomiſtik an die Stelle des Geiſtes nur Materie[6], und an die Stelle der Teleologie nur Mechanik und zufällige Bewegung der Atome

1) Diog. Laert. II, 95: τῷ μὲν ἄφρονι τὸ ζῆν λυσιτελὲς εἶναι, τῷ δὲ φρονίμῳ ἀδιάφορον.

2) Diog. Laert. II, 94: πενίαν καὶ πλοῦτον πρὸς ἡδονῆς λόγον εἶναι οὐδέν. — δουλείαν ἐπίσης ἐλευθερίᾳ ἀδιάφορον πρὸς ἡδονῆς μέτρον u. ſ. w. φύσει τ' οὐδὲν ἡδὺ ἢ ἀηδές.

3) Wie er denn ſeine δόγματα auswendig lernen ließ, und ſeine letzte Bitte an ſeine Freunde war: τῶν δογμάτων μεμνῆσθαι. Brandis, Geſch. u. ſ. w. II, 14.

4) Der Epikureer bei Cic. fin. I, 21: nullam eruditionem esse duxit, nisi quae beatae vitae disciplinam juvaret.

5) Cic. acad. II, (IV) 32. Quod est caput Epicuri? Si ullum sensibus visum falsum est, nihil percipi potest.

6) Diog. L. X, 39: τὸ πᾶν ἐστι σῶμα.

ſetzt.[1] Auch dieſe ſoll nicht ſowohl der Naturerklärung als vielmehr nur dem Zweck dienen, durch Erkenntniß der natürlichen Urſachen die Seele von den Schrecken des Aberglaubens zu befreien.[2]

3. Dieſer Abſicht dient auch die Pſychologie. Denn iſt alles körperlich, ſo iſt auch, was wir Seele nennen, körperlicher Art, und löſt ſich mit dem Tode in ſeine Atome auf. Somit iſt der Tod das Ende aller Empfindung, alſo auch alles Uebels; die Furcht vor dem Tode und den Schrecken des Hades alſo grundlos. Und wie Epikur die Vorſtellungen der Seele frei zu machen ſucht von beängſtigenden Einwirkungen, ſo will er den Willen im Sinne eines individualiſtiſchen Indeterminismus unabhängig wiſſen von aller Nöthigung zwingender Geſetze und Mächte der Natur. So iſt alſo ſeine Pſychologie völlig von praktiſchen Motiven beſtimmt.

4. Daß bei ſolchen Anſichten von einer Vorſehung keine Rede ſein kann und die Götter alle Bedeutung für die praktiſche Denkweiſe und Lebensführung verlieren, liegt auf der Hand. Auch iſt die gewöhnliche religiöſe Vorſtellung nur vom Uebel[3] und gegenüber der Herrſchaft der Uebel und Ungerechtigkeiten in der Welt ein Widerſinn.[4] Und wenn doch Glückſeligkeit das höchſte Gut iſt, ſo muß dieſe von den Göttern im höchſten Sinne gelten. Zu ihr aber gehört vor allem ungeſtörte Ruhe und Muße.[5] Die Wirkung ſolcher Gedanken konnte bei aller theoretiſchen Vertretung des Götterglaubens praktiſch nur die Auflöſung deſſelben ſein.

5. Dieſen Vorausſetzungen nun entſprach die Ethik. Als das weſentliche Gut erklärt Epikur — wie er meint, gemäß allgemeiner Ueberzeugung und der Natur der Sache — die Luſt, als das weſentliche Uebel den Schmerz.[6] Denn jene ſucht Alles, dieſen flieht Alles. Alſo muß die Luſt, d. h. der in ſich befriedigte Zuſtand, das Ziel

1) Diog. L. X, 44 und oftmals bei Lukrez (mit Annahme eines blinden Triebs der Atome).

2) Diog. L. X, 82. 85: πρῶτον μὲν οὖν μὴ ἄλλο τι τέλος ἐκ τῆς περὶ μετεώρων γνώσεως — νομίζειν δεῖ εἶναι ἢπερ ἀταραξίαν καὶ πίστιν βέβαιον καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν.

3) Wie beſonders Lukrez oftmals ausführt in ſeiner Bekämpfung der religio, d. h. des Aberglaubens.

4) Vgl. bei Laktanz De ira Dei c. 131 f. u. Instit. III, 17. V, 10.

5) Cic. de nat. deor. I, 20: nos autem beatam vitam in animi securitate et in omnium vacatione munerum ponimus. Daher denn das bekannte Deos nihil curare humana.

6) Diog. L. X, 128 f.: τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τῆς μακαρίως ζῆν —, πρῶτον ἀγαθὸν τοῦτο καὶ σύμφυτον — — πᾶσα οὖν ἡδονὴ — ἀγαθὸν — καθάπερ καὶ ἀλγηδὼν πᾶσα κακόν.

aller unſrer Thätigkeit ſein: für den Körper die Schmerzloſigkeit, für die Seele die Gemüthsruhe, die Ataraxie.[1] Und darin unterſcheidet ſich Epikur von Ariſtipp. Die Kyrenaiker hatten die poſitive Luſt für das weſentliche Gut erklärt, dem Epikur iſt ſie nur die Bedingung für jene eigentliche Luſt; und während dem Ariſtipp die körperliche Luſt das höchſte iſt, ſo dem Epikur die Herrſchaft des Geiſtes. Die Superiorität dieſer geiſtigen Luſt wird unter dem Idealbild des Weiſen nicht ſelten in hohen Worten geſchildert. Nur wenig bedarf der Weiſe zum Glück; auch äußere Unfälle können ihm die innere Ruhe nicht rauben.[2] Aber wie ſehr dieß im Grunde pathetiſche Rhetorik iſt, zeigt die Bedeutung, welche doch wieder der körperlichen Luſt (τὸ ἡδόμενον τῆς σαρκός)[3] beigelegt wird. Sie erſcheint nicht bloß etwa als die Grundlage der geiſtigen, welche ohne die Sinnenluſt nicht denkbar ſei, ſondern als der eigentliche materiale Inhalt derſelben[4], ſo daß für die geiſtige Luſt dann nur die Form der Erinnerung übrig bleibt[5] — inſofern allerdings höher als jene, als dieſe bleibend oder wenigſtens länger dauernd, jene vorübergehend iſt. Die geiſtige Luſt iſt alſo nur Vergeiſtigung der körperlichen, nicht etwa eine ſelbſtändige geiſtige oder ſittliche Kraft, vermöge deren wir uns über die Sinnlichkeit erheben, ſondern wir bleiben ſtets in jener ſtecken, nur daß unſre Einſicht dafür ſorgt, daß ſie Luſt bleibt.

6. Und darin beſteht auch die Tugend. Von einer Tugend um ihrer ſelbſt willen zu reden, iſt für Epikur leeres Gerede. Die Tugend hat Werth nur als Mittel zur Luſt, denn dieſe erſt gibt aller Thätigkeit ihren Inhalt.[6] Nicht die Tugend als ſolche macht glücklich,

1) Sen. ep. 66, 45: apud Epicurum duo bona sunt, ex quibus summum illud beatumque componitur, ut corpus sine dolore sit, animus sine perturbatione. Diog. L. X, 136: ἡ μὲν γὰρ ἀταραξία καὶ ἀπονία καταστηματικαί εἰσιν ἡδοναί (zuſtändliche Luſt, befriedigter Zuſtand). 131: μήτ' ἀλγεῖν κατὰ σῶμα μήτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχήν u. ö.

2) Diog. L. X, 130 u. ö.

3) Zeller III, 1 S. 443: „Den Ausdruck σάρξ für den Leib, im Unterſchied von der Seele, ſcheint zuerſt Epikur aufgebracht zu haben".

4) Epikur's Lieblingsſchüler Metrodorus behauptet, daß alles Gute ſich auf den Bauch beziehe: περὶ γαστέρα — τὸ ἀγαθόν. Cic. de nat. Deor. I, 40: accusat enim Timocratem fratrem suum Metrodorus, quod dubitet omnia, quae ad beatam vitam pertineant, ventre metiri, neque id semel dicit, sed saepius. Cic. de fin. I, 17: animi autem voluptates et dolores nasci fatemur e corporis voluptatibus et doloribus.

5) μνήμη τῶν ἀπολελουσμένων ἡδονῶν. Cic. de fin. II, 32: vobis voluptatum perceptarum recordatio vitam beatam facit, et quidem corpore perceptarum.

6) Diog. Laert. X, 138: διὰ δὲ τὴν ἡδονὴν καὶ τὰς τέχνας (ἀρετὰς?) δεῖν αἱρεῖσθαι, οὐ δι' αὐτὰς ὥςπερ τὴν ἰατρικὴν διὰ τὴν ὑγίειαν. Cic. de fin. I, 13:

etwa als das Bewußtsein der Pflichterfüllung u. dgl., sondern nur sofern sie in ihren verschiedenen Gestalten als Selbstbeherrschung, oder als Tapferkeit oder Gerechtigkeit u. s. w. uns zur Freiheit von Unruhe, Furcht und Sorge u. s. w. verhilft. In diesem Sinn ist die rechte Einsicht, die φρόνησις, die Hauptsache und der Weise das Ideal[1], die Weisheit aber jene Mäßigung der Begierden, wie sie zur Ataraxie oder Gemüthsruhe erforderlich ist, in welcher die Glückseligkeit des Lebens besteht. Epikur selbst galt seinen Schülern als die Verwirklichung des Weisen. Aber seine Lehre ist doch nur eine Moral aus Reflexion.

7. Eine so individualistische und quietistische Reflexionsmoral ohne den Begriff der Pflicht konnte auch keinen Trieb zum eigentlichen Handeln und keinen Sinn für das öffentliche Gemeinwesen haben. Tritt in der nacharistotelischen Zeit der Staat überhaupt für das Bewußtsein zurück, so gilt das vor Allem vom Epikureismus. Die Gleichgültigkeit des Philosophen gegen den Staat ist nur der Reflex der Gleichgültigkeit der Götter gegen die menschlichen Dinge. Wenn früher der Einzelne für den Staat war, so ist dem epikureischen Weisen der Staat nur für den Einzelnen. Staat und Gesetz sind nicht in sich begründet, sondern nur Mittel für den Zweck des Einzelnen, speziell des Weisen: für die gewöhnlichen Menschen, damit sie kein Unrecht thun, für die Weisen, damit sie kein Unrecht leiden. Die aktive Betheiligung am Staatsleben aber ist mehr Beunruhigung als Vortheil, also nichts für den Weisen. Dessen Wahlspruch ist vielmehr: λάθε βιώσας. Darum ist denn auch vielleicht die Monarchie die beste Staatsform, in jedem Falle aber unbedingter Gehorsam das Rathsamste.

Daß Epikur das Familienleben wenig würdigte und Ehe und Kinderzeugung wegen der damit verbundenen Unruhe und Belästigung widerräth[2], ist begreiflich; wohl aber gehörten zum epikureischen Freundeskreise verschiedene geistreiche Hetären. Den beiden von uns unabhängigen, objektiv gegebenen Verhältnissen des Staats und der Familie stellt dagegen der Atomistiker das freie, durch unsern individuellen Willen gesetzte Verhältniß der Freundschaft weit voran.

istae enim vestrae eximiae pulchraeque virtutes nisi voluptatem efficerent, quis eas aut laudabiles aut expetendas arbitraretur?

1) Mit überschwänglicher Rhetorik geschildert: Diog. L. X, 135: ζήσῃ δ' ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις· οὐθὲν γὰρ ἔοικε θνητῷ ζώῳ ζῶν ἄνθρωπος ἐν ἀθανάτοις ἀγαθοῖς u. ähnl. Vgl. Brandis, Gesch. II, 48.

2) Diog. L. X, 119: μηδὲ γαμήσειν μηδὲ τεκνοποιήσειν τὸν σοφόν.

Aber auch sie nicht als ein an sich sittlich begründetes Verhältniß, sondern lediglich aus Reflexion auf ihren Nutzen, auf die Gemeinsamkeit der Genüsse.[1] Denn die Sicherheit, welche die Freundschaft verleiht, verhilft uns zu jener Gemüthsruhe, welche die nothwendige Bedingung des Genusses ist, wie jene Gemeinschaft uns auch der Wahrheit unsrer eigenen Ueberzeugungen vergewissert. So erhält ihm die Freundschaft die höchste Werthbedeutung[2] und kommt er dazu, sie sowohl in den stärksten Worten zu verherrlichen als auch in seinem Kreise reichlich, wenn auch zu weichlich, zu pflegen.

In der ganzen Denkweise herrscht die weiche Stimmung eines gebildeten Genußlebens, welche sich in liebenswürdiger Humanität bethätigen kann, aber nur, um die eigene Selbstempfindung nicht zu stören und so das Leben sich nur um so genußreicher zu machen — also eine Sittlichkeit aus den unsittlichen Motiven der Selbstsucht, ohne Kraft des Widerstandes und der Pflichterfüllung, nur geeignet, die absterbende Welt noch mehr zu verweichlichen und gegen die Mächte der Auflösung widerstandslos zu machen.

8. Den erfolgreichsten Vertreter auf römischem Boden hat diese Denkweise später an Lukretius Carus (98—55 v. Chr.) in seinem Lehrgedicht De rerum natura gefunden.[3] Ihm ist Epikur der Wohlthäter der Menschen, indem er mit der Bekämpfung der Religion und des Aberglaubens die Gemüther der Menschen von Götterfurcht und Todesangst befreite. Denn Ataraxie ist ihm wie Epikur das Höchste: pacata posse omnia mente tueri. Diese erlangen wir durch die Erkenntniß der Natur. Denn wie sie uns von jenen Sorgen befreit, so lehrt sie uns die geistigen Freuden und die sittliche Zucht schätzen, im Gegensatz zu der Unersättlichkeit der Begierden, wie sie damals herrschte und damit den wahren Lebensgenuß vereitelte. Eine Kraft sittlicher Erneuerung aber hat Lukrez seiner Denkweise wohl selbst nicht zugetraut; denn seine Weltbetrachtung ist pessimistisch: jam fracta est aetas. Andere aber vertraten die epikureische Denkweise viel geistloser, dafür um so schreibseliger. Ueber alle möglichen Fragen breitete sich die epikureische Literatur der späteren Zeit aus. „Wie verkommen mußte die Zeit sein, in der man fast ein Tausend solcher Schriften

1) Diog. L. X, 120: καὶ τὴν φιλίαν διὰ τὰς χρείας (γίνεσθαι) — συνίστασθαι δ' αὐτὴν κατὰ κοινωνίαν ἐν ταῖς ἡδοναῖς.

2) Diog. L. X, 148: ὧν ἡ σοφία παρασκευάζεται εἰς τὴν τοῦ ὅλου βίου μακαριότητα, πολὺ μέγιστόν ἐστιν ἡ τῆς φιλίας κτῆσις.

3) Vgl. über ihn Mommsen III, 578 ff. Ziegler S. 203 f. Brandis, Handbuch III, 2 S. 439 ff. 492 ff.

aufſpeicherte." „In Rom zählte das epikureiſche Syſtem eine Anzahl ehrenwerther Männer zu ſeinen Angehörigen —. Auch zur Zeit der Antonine und ſelbſt des Ambroſius war die Schule noch nicht erloſchen, und Diogenes Laërtius handelt von ihr beſſer und ausführlicher als von irgend einer andern, mit unverkennbarer Vorliebe."[1] Aber ihre Kraftloſigkeit lag zu Tage.

6. Der Stoicismus.

Klippel, Doctrinae Stoicorum atque christ. expositio. 1823. Meyer, Stoicorum doctr. eth. cum christ. comparatur. 1823. Dourif, Du Stoicisme et du christianisme considerés dans leurs rapports, leur différence et l'influence respective qu'ils ont exercée sur les moeurs. 1863. Winckler, Stoicism. eine Wurzel des Chriſtenth. Ein Beitr. zur Geſchichte der Stoa. Lpz. 1878. Franke, Stoicism. u. Chriſtenth. Bresl. 1876. Weygoldt, Die Philoſ. der Stoa nach ihrem Weſen u. nach ihren Schickſalen. Lpz. 1883. Im Uebrigen vgl. die Liter. bei Ueberweg-Heinze I, 221 f. 236 f.

Von ganz anderem ſittlichen Ernſt und weitgreifender Wirkung war die ſtoiſche Moral. Wie Epikur an Ariſtipp, ſo knüpfte die Stoa an Antiſthenes und den Kynikern an. Und wie dort, ſo zeigte ſich auch hier das vorwiegende Gewichtlegen auf das Praktiſche vor dem Theoretiſchen, wie es für die ſpätere Zeit der antiken Philoſophie überhaupt charakteriſtiſch iſt.

1. Antiſthenes, von ſeiner Mutter her wie es ſcheint Thraker, alſo Nichtgrieche[2], und auf das Gymnaſium Kynosarges beſchränkt, wovon ſeine Schule die kyniſche hieß, ſchloß ſich an Sokrates an und nahm von ihm beſonders den Satz herüber, daß die Tugend Wiſſen, als ſolche eine einige und lehrbar ſei.[3] Aber nicht als wollte er damit etwa die Wiſſenſchaft hochſtellen. Denn die Tugend iſt nicht Sache vieler Worte, ſondern des Handelns.[4] Er erklärt ſich deshalb, wie ſein Schüler Diogenes, gegen wiſſenſchaftliche Bildung.[5] Es liegt Alles an der Tugend. Die Tugend iſt das einzige

1) Brandis, Geſch. u. ſ. w. II, 54.
2) Diog. L. VI, 1.
3) Diog. L. VI, 10: διδακτὴν ἀπεδείκνυε τὴν ἀρετήν. 12: ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς ἡ αὐτὴ ἀρετή.
4) Diog. L. VI, 11: τήν τ' ἀρετὴν τῶν ἔργων εἶναι, μήτε λόγων πλείστων δεομένην μήτε μαθημάτων.
5) Diog. L. VI, 103 von den Kynikern: παραιτοῦνται δὲ καὶ τὰ ἐγκύκλια μαθήματα· γράμματα γοῦν μὴ μανθάνειν ἔφασκεν ὁ Ἀντισθένης τοὺς σώφρονας γενομένους, ἵνα μὴ διαστρέφωντο τοῖς ἀλλοτρίοις. Daher nennt auch Ariſtoteles ihn und ſeine Anhänger ἀπαίδευτοι.

Gut. Außer ihr iſt nichts nöthig zur Glückſeligkeit.[1] Das Luſtprinzip Ariſtipp's verwarf er.[2] Dieſe Tugend iſt Sache des Wiſſens, daher unverlierbar[3]; das Ideal der Weiſe; dieſer hat Alles, er iſt ſich ſelbſt genügend (αὐτάρκης).[4] In den ſtolzeſten Worten wurde dieſe Selbſtgenügſamkeit geſchildert. Der Weiſe bedarf nichts, er iſt ſündlos, die Tugend iſt ihm unverlierbar; er iſt unabhängig vom Schickſal, in Bedürfnißloſigkeit den Göttern ähnlich und ihr Abbild; während alle Andern krank ſind, iſt er allein der Geſunde und berufen, der Arzt der Andern zu ſein: durch Straf- und Spottrede. Das Geſchlechtsverhältniß wurde nur von der ſinnlichen Seite gefaßt und mit Geringſchätzung der öffentlichen Sitte.[5] Die Ehe wurde zur Weiber- und Kindergemeinſchaft.[6] Da das Geſetz des Weiſen nur das der Tugend iſt, ſo iſt er gleichgültig gegen die Verſchiedenheit der Staatsformen.[7] Dieſe Abſtraktion der Tugend führte über die Grenze des poſitiven Geſetzes hinaus zur Allgemeinheit der Natur. So ſchloß das Prinzip der Subjektivität das des Kosmopolitismus in ſich, freilich eines ebenſo abſtrakten wie jene war.[8] Wenn ſich dieſe abſtrakte Natur in Wirklichkeit überſetzen wollte, wurde ſie unnatürlich, weil gemacht. Dieß zeigte ſich in der ganzen kyniſchen Lebensweiſe, für welche beſonders Antiſthenes' Schüler Diogenes als Vertreter der Naturgemäßheit — Σωκράτης μαινόμενος genannt — berüchtigt wurde.[9] Die Lehre von der Unabhängigkeit des Willens von allem Poſitiven wurde in einer Einſeitigkeit geltend gemacht, welche aus der ſittlichen Gemeinſchaft ausſchloß und ſittliche Bethätigung aufhob.

1) Diog. L. VI, 11: αὐτάρκη γὰρ τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν, μηδενὸς προσδεομένην ὅτι μὴ Σωκρατικῆς ἰσχύος.
2) Nach Diog. L. VI, 3 ſagte er oft: μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην.
3) Diog. L. VI, 12: ἀναφαίρετον ὅπλον ἀρετή.
4) Diog. L. VI, 11: αὐτάρκη τ' εἶναι τὸν σοφόν· πάντα γὰρ αὐτοῦ εἶναι τὰ τῶν ἄλλων. 105: τὴν ἀρετὴν — ἀναπόβλητον ὑπάρχειν, — τὸν σοφὸν — ἀναμάρτητον. Διογένης — ἔφασκε θεῶν μὲν ἴδιον εἶναι μηδενὸς δεῖσθαι, τῶν δὲ θεοῖς ὁμοίων (d. h. die kyniſchen Weiſen) τὸ ὀλίγων χρῄζειν. 51: τοὺς ἀγαθοὺς ἄνδρας θεῶν εἰκόνας εἶναι.
5) Diog. L. VI, 97 von Hipparchia und Krates.
6) Diog. L. VI, 72: ἔλεγε δὲ καὶ κοινὰς εἶναι δεῖν τὰς γυναῖκας γάμον μηδὲν ὀνομάζων ἀλλὰ τὸν πείσαντα τῇ πεισθείσῃ συνεῖναι κοινοὺς δὲ διὰ τοῦτο καὶ τοὺς υἱέας.
7) Diog. L. VI, 11: τὸν σοφὸν οὐ κατὰ τοὺς κειμένους νόμους πολιτεύεσθαι, ἀλλὰ κατὰ τὸν τῆς ἀρετῆς.
8) Diog. L. VI, 63 (Διογ.) ἐρωτηθεὶς πόθεν εἴη, κοσμοπολίτης, ἔφη. 72: μόνην τε ὀρθὴν πολιτείαν εἶναι τὴν ἐν κόσμῳ.
9) Diog. L. VI, 71: μηδὲν οὕτω τοῖς κατὰ νόμον ὡς τοῖς κατὰ φύσιν διοδούς. Ueber ſeine Entäußerung alles Entbehrlichen Diog. L. VI, 2. 22 sq. 31. 33 sqq. 37. 85. 105. Vgl. Brandis, Handb. II, 1 S. 85 f.

In der umfaſſenderen Weltbetrachtung der Stoa aufgegangen, tritt dann ſpäter im 1. Jahrh. n. Chr. der Kynismus als antike Sittenpredigt durch eine Art antiker Bettelmönche in der Form karikirter Rückkehr zur Natur wieder hervor.

2. Aus der kyniſchen Schule ging die ſtoiſche hervor, vorwiegend von Angehörigen öſtlicher Länder, alſo nicht Vollgriechen, vertreten — worin ſich der Uebergang der ungebrochenen Antike zum Kosmopolitismus zeigt, wie er durch die von Alexander d. Gr. eingeleitete Bildungsgemeinſchaft und ſodann durch die römiſche Rechtsgemeinſchaft der Völker geſchichtlich begründet war. Ihr Stifter Zeno aus Cittium (auf Cypern), der nicht lange nach 310 v. Chr. in der στοὰ ποικίλη ſeine Schule eröffnete, ging aus der kyniſchen (Krates) hervor, hat aber — und ſein Schüler Kleanthes, beſonders aber deſſen Nachfolger im Lehramt Chryſippus, welcher als der zweite Begründer des Stoicismus galt[1], ſetzten dieß fort — die kyniſche Ethik ſowohl veredelt als durch den Unterbau der Logik und Phyſik ſyſtematiſch begründet und abgerundet, wenn auch immer die Ethik die Hauptſache blieb, nach dem ſtoiſchen Bild: die Dotter im Ei, während die Logik die Schale, die Phyſik das Weiße war. Denn die Philoſophie hat weſentlich praktiſche Zweckbeziehung; ſie iſt Uebung der Kunſt der Tugend, welche man nur lernt, indem man ſie übt. Iſt aber Tugend vernunftgemäßes Handeln, vernunftgemäß alles, was mit der Natur des Menſchen und des Weltganzen übereinſtimmt, ſo iſt ſie ohne die entſprechende Erkenntniß nicht möglich, beſteht alſo im Wiſſen wie im Wollen, fordert alſo Wiſſenſchaft, die ſich in jenen drei Stufen der Logik, Phyſik und Ethik abſchließt.

3. Wenn in der Zeit der ungebrochenen Antike alles Denken, Wollen und Handeln durch den Staat, d. i. durch das geſchichtlich Gegebene, Poſitive beſtimmt und beherrſcht war, ſo war man ſeit der Wende des 4. Jahrhunderts am Poſitiven irre und gegen den Staat gleichgültiger geworden. Die Loſung dieſer ſpäteren Zeit war Rückkehr zur Natur und zum Naturgemäßen. So war es im Epikureismus, noch vielmehr im Kynismus; ſo nun auch in der Stoa. Das iſt nicht etwa Wiederaufnahme der vorſokratiſchen Naturphiloſophie. Denn dort handelte es ſich um theoretiſche Naturerklärung, hier um praktiſche Lebensanſicht und Lebensführung, nur eben im Einklang mit der Natur.

1) Von ihm galt (Diog. L. VII, 183): εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρ., οὐκ ἂν ἦν Στοά.

In dieſem Sinn geht denn auch in der Logik die ſtoiſche Erkenntnißtheorie von der Natur aus. Nur das Körperliche iſt wirklich und wird durch die Wahrnehmung als Bild in die leere Seele aufgenommen und vom Verſtand dann bearbeitet und zu allgemeinen Begriffen erhoben. Die Stärke, mit der ſich die Vorſtellungen aufdrängen, ruft die entſprechende Zuſtimmung hervor, ſo daß demnach die Feſtigkeit der Ueberzeugung das Merkmal der Wahrheit iſt. So findet zugleich das Prinzip der Subjektivität, welches dieſe ganze Periode beherrſcht, ſeine Rechnung. Indem aber das unmittelbar ſich Aufdrängende auch am meiſten allgemeine Vorſtellung ſein wird, werden dieſe allgemeinen Vorſtellungen, die κοιναὶ ἔννοιαι oder προλήψεις, am meiſten für Wahrheit zu gelten haben. Und das entſpricht denn zugleich dem ſtoiſchen Prinzip der Allgemeinheit.

Die Forderung der Allgemeinheit ſuchten ſie durch ihre Phyſik zu begründen. Iſt nur das Körperliche wirklich, ſo iſt alſo alles Wirkliche ein Körperliches, auch Gott, die Seele, die Tugenden (ein τόνος, eine Spannung der Seele) u. ſ. w., d. h. alſo ihre Grundanſchauung iſt Materialismus, aber dynamiſcher und teleologiſcher Materialismus. Denn das, an ſich leidentliche, Stoffliche iſt nicht ohne die wirkende Kraft, in welcher zugleich die zweckſetzende Urſache gegeben iſt. Da nun die Welt eine Einheit bildet, ſo liegt Allem eine letzte und höchſte Urſache zu Grunde, welche wie alles Wirkliche körperlich zu denken iſt, eine durch Alles, was iſt, hindurchgehende luft- oder feuerartige, reale Kraft, der Aether der Seele der Welt, das Alles durchdringende Pneuma, welches, da es zweckſetzend thätig iſt, höchſte und allgemeine Vernunft iſt, das allgemeine Geſetz, die Vorſehung, die Natur der Dinge, das Verhängniß (εἱμαρμένη), die Gottheit ſelbſt, der λόγος, als weltbildende Kraft, λόγος σπερματικός, in welchem die Vielheit der λόγοι beſchloſſen iſt — dieß Alles immer ſubſtanziell gedacht, alſo ebenſo gut körperlich wie geiſtig. Dieſer ſtoffliche Geiſt iſt alſo die Realität und die Einheit der Welt, demnach Gott und Welt — pantheiſtiſch — im Grunde daſſelbe. Daraus ergab ſich ein Syſtem des Determinismus. Denn jene allgemeine Vernunft wäre nicht die allgemeine, wenn ſie nicht in Allem wirkſam, gegenwärtig wäre, alſo, indem ſie das Ganze wirkt, damit auch alles Einzelne im Zuſammenhang des Ganzen beſtimmt. So erwächſt der ſtoiſche Vorſehungsglaube im determiniſtiſchen Sinn. Neben dieſem konnte ſich freilich die Freiheit des Willens, als nothwendige Vorausſetzung der Zurechnung, nur in dem Sinn halten, daß

sie nur die innere Motivirung mit Ausschluß der äußern Ursachen bezeichnete, ohne daß damit die Möglichkeit, auch anders zu handeln, gegeben war.

4. Das führt zur Ethik, in welcher der Kern und die Stärke der stoischen Philosophie liegt. Die stoische Ethik geht wie alle Ethik seit Sokrates von der Frage nach dem höchsten Gut oder höchsten Zweck oder der Glückseligkeit aus. Alles strebt nach dem, was seiner Natur gemäß ist, und flieht das, was derselben widerspricht. So ist auch für den Menschen das Gute das Naturgemäße, die Glückseligkeit also das naturgemäße Leben, und zwar, da das Einzelne zum Ganzen gehört, gemäß der Natur überhaupt (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν), oder der allgemeinen Vernunft, die durch Alles hindurchgeht und mit Zeus identisch ist.[1] Da nun in dieser Uebereinstimmung mit der allgemeinen Weltordnung wie die Vernunftgemäßheit, so die Tugend besteht, so besteht also die Glückseligkeit allein in der Tugend. Diese allein ist ein wahres Gut und nur die Schlechtigkeit ein Uebel. Was man sonst gewöhnlich an äußeren Dingen für Güter oder für Uebel ansieht, sind keine Güter noch Uebel, sondern Adiaphora[2] — im Unterschied von der aristotelischen und peripatetischen Ansicht, welcher auch äußere Güter oder Uebel als solche gelten, und vollends im Gegensatz zur epikureischen Meinung, welche die Lust für das höchste Gut und den letzten Zweck hält. Selbst die Lust — oder stoisch genauer geredet nicht ἡδονή, sondern χαρά —, welche die Tugend gewährt in der Heiterkeit des Gemüths u. dgl., darf nicht als Zweck, sondern nur als natürliche Folge der tugendhaften Thätigkeit gelten[3], denn zur Glückseligkeit gehört nichts, als nur die Tugend.[4] Zwischen ἀρετή und κακία aber liegt nichts in der Mitte, wird gegen die Peripatetiker erinnert.[5]

1) Diog. L. VII, 88: διόπερ τέλος γίνεται τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατά γε τὴν αὐτοῦ καὶ κατὰ τὴν τῶν ὅλων οὐδὲν ἐνεργοῦντας ὧν ἀπαγορεύειν εἴωθεν ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅςπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διὶ καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὄντων διοικήσεως ὄντι· εἶναι δ' αὐτὸ τοῦτο τὴν τοῦ εὐδαίμονος ἀρετὴν καὶ εὔροιαν βίου, ὅταν πάντα πράττηται κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ' ἑκάστῳ δαίμονος πρὸς τὴν τοῦ τῶν ὅλων διοικητοῦ βούλησιν. Stob. Ecl. II. p. 132.

2) Diog. L. VII, 102. Stob. II p. 202. 90: nach Zeno sei ein Gut πᾶν ὅ ἐστιν ἀρετὴ ἢ μετέχον ἀρετῆς, ein Uebel πᾶν ὅ ἐστι κακία ἢ μετέχον κακίας, ein Adiaphoron ζωή, θάνατος u. s. w.

3) Diog. L. VII, 94: ἐπιγεννήματα δὲ τήν τε χαρὰν καὶ τὴν εὐφροσύνην καὶ τὰ παραπλήσια.

4) Diog. L. VII, 127: αὐτάρκη εἶναι αὐτὴν (τὴν ἀρετὴν) πρὸς εὐδαιμονίαν — ein oft wiederholter Satz.

5) Diog. L. l. c. Vgl. S. 110 Anm. 7.

5. Das vernunftgemäße, d. h. tugendhafte Handeln nun, welches dem Menschen als Vernunftwesen naturgemäß ist, fordert auf der andern Seite Ueberwindung der Affekte oder Leidenschaften, als welche etwas Unvernünftiges sind. Alle Affekte entstehen durch falsche Vorstellungen über Güter und Uebel und im Widerspruch zur rechten Einsicht, und zwar vor allem diese vier: in Bezug auf die Güter, gegenwärtige und zukünftige: Lust und Begierde; in Bezug auf die Uebel: Schmerz und Furcht. Diese — mit ihren vielen Unterarten — gilt es daher nachdrücklich zu bekämpfen[1]; denn sie widersprechen der Vernunft und sind, wenn habituell, geradezu Krankheiten der Seele[2], so daß also ihnen gegenüber nicht bloß Mäßigung — wie nach Plato und Aristoteles — ausreicht; denn auch ein mäßiges Uebel bleibt immer ein Uebel[3], sondern allein Affektlosigkeit, Apathie das Richtige ist. Der Weise ist affektlos[4], so daß er Schmerz, Furcht, Zorn u. dgl., aber auch Mitleid, Nachsicht nicht kennt. Freilich führt das über rein formale und negative Bestimmungen nicht hinaus. Denn woher soll nun das Handeln seinen Inhalt erhalten? Für Aristoteles hat es denselben aus dem natürlichen Begehren, nur daß dieses eben unter die Norm der Vernunft zu stellen ist. Indem die Stoa jenes schlechthin verneint und doch nichts anderes Reales zu nennen weiß, wird ihre Sittlichkeit eine ganz abstrakte, inhaltlose und negative, und die Rede davon nur um so pathetischer, je abstrakter sie ist.

6. So ist denn auch die Tugend für die Stoiker etwas Negatives: die Apathie oder Affektlosigkeit. Fordert man aber eine positive Bestimmung, so nennen sie wohl die Naturgemäßheit oder was identisch ist, die Vernunftgemäßheit. Aber das ist eine abstrakte Bestimmung. Da diese Vernunftgemäßheit aber auf der richtigen Einsicht beruht, welche das Handeln bestimmt, so ist die Tugend ein praktisches Wissen, d. h. Weisheit. Darin liegt die Einheit der Tugend. Diese an sich bloß formale und abstrakte Einheit nun aber erscheint konkret in einer Mehrheit von Tugenden. Und hier schließen sie sich an die bekannte (platonische) Vierzahl der Haupt- und Grundtugenden (ἀρεταὶ πρῶται) an: die Einsicht als das Wissen von dem, was gut und was böse und was keins von beiden (gleichgültig) ist; die Tapferkeit als das Wissen von dem, was zu ergreifen und was zu meiden

1) Stob. Ecl. II, 166. Klem. Alex. Strom. II, 407 ff.: πρὸς ὅλον τὸ τετράχορδον ἡδονήν, λύπην, φόβον, ἐπιθυμίαν, πολλῆς δεῖ τῆς ἀσκήσεως καὶ μάχης.

2) Cic. Tusc. IV, 10. 3) Cic. Tusc. III, 10.

4) Diog. L. VII, 117: φασὶ δὲ καὶ ἀπαθῆ εἶναι τὸν σοφόν.

iſt und was in der Mitte liegt; die Mäßigung als das Wiſſen von dem, was zu wählen und was zu fliehen und was weder zu wählen noch zu fliehen iſt; die Gerechtigkeit als das Wiſſen, das jedem zutheilt, was ihm gebührt.[1] Und ſo beſtehen denn auch die Hauptlaſter[2] (πρῶται κακίαι) mit ihren Unterarten in den entgegengeſetzten Unwiſſenheiten.[3] So haben auf der einen Seite alle Tugenden, auf der andern alle Untugenden ihre gemeinſame Wurzel und darin ihre Einheit, ſo daß keine Tugend von der andern getrennt werden kann: wo die eine iſt, iſt auch die andere, und wo die eine nicht iſt, iſt auch die andere nicht.[4] Nicht erſt die Erſcheinung, die That macht die Tugend zur Tugend, oder den Fehler zum Fehler, ſondern der innere intellektuelle Habitus.[5] Darin gehen ſie allerdings über die Betonung der Handlung bei Ariſtoteles entſchieden zurück zur Betonung der Welt der Innerlichkeit. Denn aus dieſer muß eine Handlung hervorgehen, um die Pflichterfüllung nicht bloß zu einem καθῆκον, d. h. zu einer dem Geſetz entſprechenden Handlung, ſondern zu einem κατόρθωμα, d. h. zu einer wahren und vollkommenen zu machen.[6] Jener intellektuelle Habitus nun iſt entweder vorhanden oder er iſt nicht vorhanden, d. h. es gibt in der Tugend keine Steigerung und zwiſchen Tugend und Untugend nichts Mittleres: man iſt entweder tugendhaft oder man iſt es nicht.[7] Alſo ſind nach dem bekannten Paradoxon alle guten Handlungen und ebenſo alle Sünden einander gleich.[8] Ob man weniger oder mehr von einem Orte entfernt iſt, ſo iſt man doch immer nicht an demſelben, ſondern eben von ihm entfernt. So alſo auch hat man entweder die Tugend, oder man hat ſie nicht.

1) Stob. Ecl. II, 102: φρόνησιν δ' εἶναι ἐπιστήμην ὧν ποιητέον καὶ οὐ ποιητέον καὶ οὐδετέρων ἢ ἐπιστήμην ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων, σωφροσύνην δ' εἶναι ἐπιστήμην αἱρετῶν καὶ φευκτῶν καὶ οὐδετέρων, δικαιοσύνην δὲ ἐπιστήμην ἀπονεμητικὴν τῆς ἀξίας ἑκάστῳ, ἀνδρείαν δὲ ἐπ. δεινῶν καὶ οὐ δεινῶν καὶ οὐδετέρων.

2) ἀφροσύνη, δειλία, ἀκολασία, ἀδικία.

3) ἄγνοια ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων.

4) Chryſipp nach Plut. de Stoic. rep. 27: τὰς ἀρετάς φησιν ἀντακολουθεῖν ἀλλήλοις οὐ μόνον τῷ τὸν μίαν ἔχοντα πάσας ἔχειν ἀλλὰ καὶ τῷ τὸν κατὰ μίαν ὁτιοῦν ἐνεργοῦντα κατὰ πάσας ἐνεργεῖν· οὔτ' ἄνδρα φησὶν τέλειον εἶναι τὸν μὴ πάσας ἔχοντα τὰς ἀρετάς.

5) Cic. Acad. I, 10: ipsum habitum per se esse praeclarum. Stob. Ecl. II, 104: κοινότερον δὲ τὴν ἀρετὴν διάθεσιν (nicht bloß ἕξις) εἶναί φασι ψυχῆς σύμφωνον αὐτῇ περὶ ὅλον τὸν βίον.

6) Chryſipp bei Plut. Stoic. rep. 15: πᾶν κατόρθωμα καὶ εὐνόμημα καὶ δικαιοπράγημά ἐστιν.

7) Diog. L. VII, 127: μηδὲν μέσον εἶναι ἀρετῆς καὶ κακίας· τῶν Περιπατητικῶν μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας εἶναι λεγόντων τὴν προκοπήν· ὡς γὰρ δεῖν, φασιν, ἢ ὀρθὸν εἶναι ξύλον ἢ στρεβλόν, οὕτως ἢ δίκαιον ἢ ἄδικον· οὔτε δὲ δικαιότερον οὔτε ἀδικώτερον, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως.

8) ὅτι ἴσα τὰ ἁμαρτήματα καὶ τὰ κατορθώματα. Omnia peccata aequalia.

7. Ariſtoteles war von der Wirklichkeit ausgegangen und hatte hier einen Unterſchied von mehr oder weniger wahrgenommen und dieſen in ſeine Beſtimmung aufgenommen. Die Stoiker gingen von einer Abſtraktion aus, ohne auf die reale Mannigfaltigkeit des wirklichen Lebens Rückſicht zu nehmen und laſſen ſich ihre Beſtimmung von dem abſtrakten Formalismus diktiren, der ihr Denken beherrſcht. Von da aus gilt denn nur ein Entweder — Oder. Es verfehlt nicht eines gewiſſen Eindrucks, in ſolcher Weiſe immer den abſoluten Maßſtab angelegt zu ſehen. Aber dieſer iſt nicht vermittelt mit der Wirklichkeit des Lebens. Wäre ihre Tugend als Geſinnung im eigentlichen Sinne gedacht, ſo würden ſie ſich in der realen Welt des Lebens, d. h. des Werdens befinden und ſo denn auch Uebergänge fordern. Da ſie aber weſentlich intellektuell gefaßt iſt, ſo iſt jenes abſolute Entweder — Oder begreiflich; denn, wie die Stoiker meinen, bei Wahrheit und Falſchheit gibt es keinen Unterſchied. Allerdings — werden wir ſagen müſſen — bei dieſen abſtrakten Größen nicht; aber zwiſchen den konkreten Menſchen oder Dingen ꝛc., welche an jenen Gegenſätzen mehr oder minder partizipiren. Das iſt der Grundfehler jener formaliſtiſchen Betrachtungsweiſe, daß was logiſch und an ſich gilt, ohne Weiteres auf die Welt der konkreten Erſcheinung übertragen und damit identifizirt wird.

8. So wird denn jener Gegenſatz zwiſchen Wahr und Falſch, Tugend und Untugend u. dgl. auf die Menſchen angewandt, ſo daß dieſe in die zwei Klaſſen der Weiſen und Thoren zerfallen, die nichts mit einander gemein haben, ſo daß der Weiſe oder Treffliche (σπουδαῖος) frei von Thorheit oder Schlechtigkeit iſt, der Thor aber oder Schlechte (φαῦλος) an der Weisheit oder Trefflichkeit keinen Theil hat. Was von den abſtrakten Größen der Weisheit oder Thorheit gilt, iſt ohne Weiteres konkret gewandt. Daraus erwächſt ihnen ihr Ideal des Weiſen, deſſen Schilderung in den bekannten Paradoxen vollzogen wird, die ſich ſchließlich in das hohle Pathos bloßer Rhetorik verlieren. Der Tugendhafte oder Weiſe iſt allein glücklich, frei, ſchön, reich, gottesfürchtig, ſchlechthin vollkommen, der wahre König, Feldherr, Dichter, Redner, Prieſter und ſteht ſelbſt hinter Zeus an Glückſeligkeit nicht zurück — denn auch die Dauer oder Kürze des Lebens, als etwas Aeußerliches, iſt ja ein Adiaphoron —, während vom Thoren das Gegentheil von dem allen gilt.[1] Dieß Urtheil auf die Wirklichkeit

1) Diog. L. VII, 122, 119. Cic. Parad. u. Sen. oft.

übertragen, mußte natürlich zur Verurtheilung so ziemlich der gesammten Wirklichkeit werden. So haben denn die Stoiker über die Menschen, wie sie durchweg sind, die schneidendsten Urtheile gefällt. Und wenn ihre Verurtheilung der sittlichen Wirklichkeit — in der späteren Stoa z. B. eines Seneka — mit der sittlichen Beurtheilung des Christenthums nicht selten zusammenzutreffen scheint, so ist doch die Wurzel eine ganz andere und so auch die Wirkung. Hier ist es ein Wort der Demuth und zur Demüthigung; dort ist es ein Wort hochmüthiger Verachtung der Menschen. Und wenn das Christenthum bei seiner scharfen Gegenüberstellung der sündhaften Wirklichkeit und der sittlichen Idee in der Einwirkung des Geistes Gottes die Vermittlung des Uebergangs aus dem einen Stand in den andern besitzt, so konnte der stoischen Logik dieser Uebergang nur als ein ganz abrupter und unvermittelter erscheinen, dessen Verwirklichung deßhalb auch nicht deutlich zu machen war, wie sich denn auch dieser Uebergang selbst dem Bewußtsein des Betreffenden entzog.[1] Dem entsprach es denn auch nur, daß jener Weise in Wirklichkeit kaum nachzuweisen war. Nur Wenige konnten die Stoiker nennen, wie Sokrates, Diogenes, Antisthenes[2], etwa auch Heraklit, später Plato, in welchen sich jenes Ideal verwirklicht habe. Damit hob denn dieses ethische System, dessen Abzweckung doch eine wesentlich praktische sein sollte, thatsächlich sich selbst auf.

9. Um so mehr mußte man darauf bedacht sein, wenn man sich doch nicht außer aller Beziehung zur Wirklichkeit setzen wollte, Zusammenhänge mit derselben zu suchen auf dem Wege der Konzessionen und der Milderung des Systems. Eine solche war schon die Annahme von Fortschreitenden (προκόπτοντες), welche den Uebergang von den Thoren zu den Weisen bildeten, und zu welchen man schließlich in concreto diejenigen Tugendhaften rechnete, die doch nicht zu der Masse der Thoren und Unvernünftigen gehören konnten, womit denn freilich der Weise selbst um so mehr der Wirklichkeit ganz entrückt und zur reinen Abstraktion wurde.

10. Noch mehr machte sich jenes Bestreben für das praktische Handeln geltend in der Würdigung der Adiaphora. Wenn diese

1) Vgl. Plutarch's Spott (comm. not. 9: τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς εὐδαιμονίας παραγινομένης πολλάκις οὐδ' αἰσθάνεσθαι τὸν κτησάμενον) darüber, daß nach den Stoikern einer als häßlich, arm, schlecht u. s. w. zu Bett gehen und am andern Morgen weise, tugendhaft, reich, glückselig, als König u. s. w. aufstehen könne, bei Zeller III, 1 S. 255.

2) Diog. L. VII, 91.

bei den Stoikern zu der Güterlehre nicht zur Pflichtenlehre gerechnet, sittlich indifferente Dinge bezeichnen, die weder gut noch schlecht sind, so gibt es doch unter diesen wieder solche, die in einer gewissen Beziehung zum sittlichen Handeln stehen, sofern sie das Material zu demselben bilden, also wünschenswerth und nicht schlechthin werthlos sind. So statuirt man einen Unterschied zwischen Wünschenswerthem, προηγμένα (theils geistige Vorzüge, wie gute Anlagen, Kunstfertigkeiten u. dgl., theils körperliche, wie Gesundheit, Leben u. dgl., theils äußere Güter), und Verwerflichem, ἀποπροηγμένα (das Entgegengesetzte) — ein Unterschied, der dem System und seinem Prinzip gegenüber eigentlich eine Inkonsequenz, aber der Wirklichkeit gegenüber unvermeidlich und eine Annäherung an die aristotelische Ethik war, die man sonst bekämpfte.

11. Diese Unterscheidung zwischen dem Guten selbst und dem Wünschenswerthen als einem beziehungsweise Guten führte nothwendig zu einer entsprechenden Unterscheidung auch in der Pflichtenlehre zwischen vollkommenen oder unbedingten Pflichten, dem κατόρθωμα, welches das eigentlich Gute und nach der strengen Konsequenz des Systems eigentlich das allein Gute ist, weil es aus der richtigen inneren Beschaffenheit des Handelnden hervorgeht, und den mittleren oder bedingten Pflichten, dem καθῆκον, die sich auf die Wahl des Wünschenswerthen und die Vermeidung der relativen Uebel beziehen, also unter Umständen Pflicht werden, und da das Wünschenswerthe doch Gegenstand eines Affekts ist, nicht in der reinen Affektlosigkeit oder Apathie bestehen, somit die gewöhnliche Sittlichkeit umfassen.

12. Diese Statuirung einer doppelten Sittlichkeit hat dann, in die Moral der Kirche übertragen, hier ihre Konsequenzen gezogen und das ganze ethische System der römischen Gestalt des Christenthums bestimmt. Sie ist aber eine Folgerung der antiken Moral überhaupt. Denn besteht die wahre Tugend — seit Sokrates — im Intellekt, ist sie also im Grunde nur Sache der Philosophen, so ergibt sich mit Nothwendigkeit eine Doppelheit der Moral: der philosophischen Aristokratie und der gewöhnlichen Menschenkinder, man mag diesen Unterschied als den der dianoëtischen und der ethischen Tugenden oder des kontemplativen oder des aktiven Lebens oder des Vollkommenen und des Geziemenden oder anders bezeichnen. Immer wird die Allgemeinheit der wahren Sittlichkeit verneint und diese auf eine aristokratische Minderheit beschränkt, die dann verschiedene Namen tragen mag.

13. Wollte man sich aber zu diesen Konzessionen an die Wirklich-

keit nicht entschließen, sondern das Ideal rein festhalten und dieses selbst nun in die Wirklichkeit übersetzen, so konnte dieß nur so geschehen, daß man mit der herrschenden Lebensweise brach. Das aber führte zum Kynismus zurück, von welchem der Stoicismus ausgegangen war und zu welchem man zurückkehren mußte, wenn man mit der stoischen Unabhängigkeit von allem Aeußern und der schroffen Gegenüberstellung des Innern und des Aeußern Ernst machen wollte. So ist denn nicht nur aus der stoischen Schule der Kynismus von Neuem hervorgegangen, sondern in ihr selbst werden die Grundsätze der Schule, besonders der Grundsatz der Naturgemäßheit nicht selten ganz in kynischer Weise im Widerspruch mit der herrschenden Sitte und Gefühl geltend gemacht, Vor Allem in der Behandlung und Beurtheilung der geschlechtlichen Seite und Sitte des Lebens wurde dem Satze naturalia non sunt turpia die anstößigste Anwendung gegegeben. So wurde nicht nur das Gewerbe der Unzucht und die Päderastie, sondern, z. B. von Chrysippus, auch die Ehe unter nächsten Blutsverwandten für unverwerflich erklärt, weil es naturgemäß sei, wie man an den Thieren sehe.[1] Und wenn auch solche und andere Sätze bei den Meisten nur theoretische Paradoxien waren und blieben, so zeigen sie doch die ganze Abstraktheit des Systems.

14. Wie sich diese Abstraktheit in jener Betonung der inneren Unabhängigkeit des Einzelnen von allem Aeußerlichen zeigt, so nicht minder in der neben derselben hergehenden Betonung der Gemeinschaft, welche sich aus dem stoischen Prinzip der allgemeinen Vernunft ergab, an welcher jeder Einzelne Theil hat. Denn dadurch sind alle Vernunftwesen mit einander verknüpft und zur Gemeinschaft mit einander angewiesen. Und diese Seite ist besonders von der späteren Stoa in ihrer römischen Periode betont worden, als Konsequenz des Prinzips, freilich im Widerstreit mit einer andern Konsequenz. Denn wie alle Weisen und Tugendhaften von Haus aus mit einander befreundet sind und wahre Freundschaft nur zwischen diesen stattfinden kann und als ein Gut anzusehen ist, so steht dem doch wieder die absolute Bedürfnißlosigkeit des Weisen gegenüber, vermöge welcher er in seiner innern Vortrefflichkeit sich selbst genug ist und wie keines Dings so keines Menschen bedarf.

15. Schon diese Selbstgenüge hätte auch die richtige Würdigung der Ehe unmöglich gemacht, auch wenn sie nicht durch die antike Anschauung überhaupt ausgeschlossen gewesen wäre. Denn der antiken Anschauung ist die Ehe nur ein Mittel zur Erzielung von Nachkommenschaft für das bürgerliche Gemeinwesen. In diesem Sinn soll denn auch der Weise ehelich werden. Für die Ehe selbst aber ergab sich aus dem Prinzip der Affektlosigkeit als Konsequenz Mäßigung der Begierde. Aber die Stellung der Stoiker zur Ehe war eine gebrochene, wie sie denn für die Weisen Weibergemeinschaft gelten lassen.[1]

16. Nicht minder die zum Staat. Sie können ihn nicht verwerfen, aber sie haben doch kein Herz dazu; sie mußten die σχολή, das otium vorziehen.[2] Wie kann, wer sich als ein Bürger der Welt fühlt, sich einem einzelnen beschränkten Staat widmen?[3] Der Staat der Stoiker ist jener Staat der Weisen, der noch mehr als der platonische ein bloßes Gedankending, ohne Ehe, Familie, Tempel, Gerichtshöfe u. s. w. die Gemeinschaft der Menschen überhaupt ist.

17. Die Zeiten hatten sich geändert; an die Stelle der nationalen Abgeschlossenheit war durch das Weltreich Alexanders das Zeitalter des Hellenismus mit seiner internationalen Bildung getreten; da konnte der Gedanke eines Weltbürgerthums nahe liegen. Mit dieser geschichtlichen Situation traf die logische Konsequenz des — obendrein vielfach von Halbgriechen vertretenen — stoischen Prinzips des Naturgemäßen (φύσις) und somit allgemein Vernünftigen im Gegensatz zu dem geschichtlich Gewordenen und positiv Gesetzten (θέσις) zusammen. So sind die Stoiker die Vertreter des Kosmopolitismus gewesen und in der römischen Periode auf der Grundlage des römischen Weltreichs noch bedeutungsvoller geworden — nicht sowohl eines positiven als vielmehr eines negativen Kosmopolitismus, dessen geschichtlicher Beruf vielmehr die Auflösung der antiken nationalen Sprödigkeit als die Herstellung einer wirklichen Menschheitsgemeinschaft war. Dafür war ein anderes positives Prinzip nöthig als nur die stoische Abstraktion vom geschichtlich Gegebenen, die eine Konsequenz ihres abstrakten Pantheismus war. Denn jene konnte nur auf dem Boden eines positiven Monotheismus erwachsen. Aber dieser negative stoische Kosmopolitismus bereitet doch jenen positiven vor. Die Allgemeinheit der Vernunft — lehren sie — stellt alle Menschen einander gleich. Die Welt ist ihr Vaterland, sie alle Bürger dieses Staates,

1) Diog. L. VII, 188. Plut. de Stoic. rep. 22. Ziegler a. a. O. 178. 318.

1) Diog. L, VII, 131: ἀρέσκει δ' αὐτοῖς καὶ κοινὰς εἶναι τὰς γυναῖκας δεῖν παρὰ τοῖς σοφοῖς, ὥςτε τὸν ἐντυχόντα τῇ ἐντυχούσῃ χρῆσθαι, καθά φησι Ζήνων ἐν τῇ Πολιτείᾳ καὶ Χρύσιππος ἐν τῷ περὶ πολιτείας.
2) Plut. de Stoic. rep. 1—6. Sen. de otio 3, 3.
3) Epictet dissert. III, 22, 83 f.

Gegenstand gegenseitigen Wohlwollens u. s. w. Besonders die späteren Stoiker wie Seneka haben sich in solchen Reden ergangen. Aber es sind eben Reden, ohne den konkreten Inhalt der wirklichen und lebenskräftigen allgemeinen Menschenliebe. Schon um deßwillen, weil der intellektuelle Aristokratismus immer doch die Voraussetzung bildete. Denn im Grunde sind nur die Weisen Bürger jenes Staates, wahrhaft frei u. s. w., während die Unweisen Sklaven sind.

18. Und so war es nur natürlich, daß auch ihre Verwerfung der Sklaverei nur theoretisch und nicht ernstlich war. Auch ist sie doch nur eine zweifelhafte Konsequenz des Prinzips. Denn wenn alles Aeußere gleichgültig ist gegenüber der Welt der Innerlichkeit, so auch der Unterschied von Freien und Sklaven. So konnte die Sklaverei trotz jener Gleichheit der Vernunft fortbestehen. Wenn das stoische System weiter an die Stelle des partikularen antiken Staates und seiner Gesetze den Weltstaat der Vernunft und sein Gesetz der allgemeinen Nothwendigkeit setzte, so ergab sich diesem Gesetz der Nothwendigkeit gegenüber als das entsprechende Verhalten die Resignation[1], die Ergebung in das Schicksal, welches die Weltvernunft ist, mit welcher übereinzustimmen die Tugend des Weisen ist.

19. Nun aber ist die stoische Stimmung doch auch die energische Betonung der eigenen Subjektivität. Diese behauptet sich jener Nothwendigkeit gegenüber, wenn dieselbe den Weisen etwa in unwürdige, der Vernunft widersprechende Lage bringt, in der Form der extremsten Verfügung über sich selbst im Selbstmord. Die Rechtfertigung des Selbstmords wie die Praxis desselben ist charakteristisch für die Stoa. So wird von ihrem Gründer Zeno berichtet, daß er in hohem Alter (98 Jahre alt) um eines kleinen Unfalls willen, in welchem er eine betreffende Weisung zu erkennen glaubte, sich selbst den Tod gegeben und von einer Reihe seiner Schüler wird ein Gleiches erzählt.[2] Und auf römischem Boden wiederholte sich dieß bekanntlich in verschiedenen berühmt gewordenen Fällen. Patet exitus wurde zum Stichwort. Der Selbstherrlichkeit des Subjekts erschien auch das Leben als ein Adiaphoron, so daß die ἐξαγωγή, wie man

1) Vgl. die oft angeführten Verse des Kleanthes (bei Epictet. Man. 52):
ἄγου δέ μ', ὦ Ζεῦ καὶ σύ γ' ἡ Πεπρωμένη (Zutheilung)
ὅποι ποθ' ὑμῖν εἰμὶ διατεταγμένος·
ὡς ἕψομαί γ' ἄοκνος· ἢν δὲ μὴ θέλω,
κακὸς γενόμενος οὐδὲν ἧττον ἕψομαι.
Ritter et Preller § 413.

2) Diog. L. VII, 28. von Zeno. 167 von Dionysius. 176 von Kleanthes u. s. w.

euphemistisch den Selbstmord nannte, schließlich zur höchsten Bethätigung der Freiheit wurde. Besonders die römischen Stoiker, wie ein Seneka, haben diesem Recht die weiteste Ausdehnung gegeben: auch Armuth, langwierige Krankheit, drohende Geistesschwäche, auch nur Befürchtung von Störungen der Thätigkeit und der Gemüthsruhe rechtfertigen ihn. Die zwei Strömungen stoischer Denkweise: die Selbstbehauptung und Unabhängigkeit des Subjekts allem Aeußern gegenüber auf der einen, und die Betonung des Allgemeinen und der Unterordnung unter dasselbe auf der andern Seite kommen immer in Konflikt mit einander, ohne daß eine Ausgleichung sich finden ließ.[1] Auf dem Boden jenes Pantheismus ist dieser Konflikt allerdings auch unausgleichbar. Er löst sich nur, wenn das Allgemeine, zu welchem der Mensch in Verhältniß steht, als sittliche Persönlichkeit erkannt ist, so daß in und mit dieser auch die eigene sittliche Persönlichkeit erst ihre Sicherung findet.

20. Die Betonung des Allgemeinen und der in ihm waltenden göttlichen Weltvernunft gab der stoischen Denkweise eine religiöse Färbung, wie sie keine frühere Philosophie, auch die platonische nicht, gehabt hatte. Wenn es das stoische Moralprinzip ist, der Natur gemäß zu leben (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν), diese Natur aber oder Vernunft mit der Gottheit identisch ist, so werden damit die sittlichen Pflichten und Handlungen zugleich religiöse; das Gesetz der Natur oder Vernunft erfüllen heißt den Willen der Gottheit thun. Wenn früher der Staat die Verwirklichung der Vernunft und somit Grund und Objekt der Moral war, neben welcher die Religion nur äußerlich herging, so war nun an die Stelle des Staats der Kosmos getreten, und dieser als Gottheit und Vernunft beides zugleich: Objekt der Moral und der Religion. Dort war die Religion staatlich bestimmt, hier ist sie an den Kosmos überhaupt geknüpft. So bahnt die Stoa wie eine allgemeine Menschheitsmoral, so auch eine allgemeine Weltreligion an. Aber freilich ist diese ebenso abstrakt wie jene. Der Pantheismus kann es zu einer allgemeinen religiösen Stimmung bringen, nicht zu einem konkreten, weil nicht zu einem persönlichen religiösen Verhältniß und Verhalten. Die religiöse Stimmung gewann zuweilen den stärksten Ausdruck, der um so wärmer wird, als das Allgemeine mit dem konkreten Namen des Zeus bezeichnet wird. So z. B. in Kleanthes' berühmtem Hymnus an Zeus.

1) Vgl. Zeller III, 1 S. 309.

Aber Zeus ist eben nur ein Name für die allgemeine Natur. Und man darf nur dieses Allgemeine in die Rede einsetzen, wie es z. B. in dem bekannten Wort Mark Aurel's geschieht, ὦ φύσις ἐκ σοῦ πάντα, εἰς σὲ πάντα, ἐν σοὶ πάντα, welches einem bekannten christlichen Wort (Röm. 11, 36) so ähnlich lautet, um doch sofort auch den spezifischen Unterschied von diesem zu erkennen. Wie die Moralsätze je erhabener, um so hohler werden, so werden auch die Erhebungen der religiösen Rede um so inhaltsleerer, je gehobener sie lauten. Denn sie gelten einem Allgemeinen, welches nur die Abstraktion des Kosmos ist, zu welchem ebendeßhalb kein persönliches Verhältniß des Glaubens, der Liebe, der Hoffnung statthaben kann. So konnte diese religiöse Allgemeinheit zwar für einzelne religiöse Gemüther besonders unter den Gebildeteren, welche mehr Abstraktionsvermögen haben, die Stelle der unbefriedigend gewordenen Nationalreligionen einnehmen. Aber wenn nun doch dem eigentlich religiösen Bedürfniß, welches ein persönliches Verhältniß fordert, Genüge geschehen sollte, so mußte jene pantheistische Religiosität doch zu diesen konkreten Religionen in Beziehung treten und sich mit ihnen auseinandersetzen.

Sie thaten es in doppelter Weise. Da ihnen die Welt selbst die Erscheinung der Gottheit ist, so sahen sie allenthalben göttliche Kräfte wirksam, welche als Götter zweiten Rangs galten und in der weiteren Entwicklung der Schule als Dämonen bezeichnet wurden, denen verschiedene Gebiete des Weltlebens unterthan seien und man daher Verehrung schuldig sei, und welche man leicht mit den Göttern der einzelnen Völker und Länder kombiniren konnte. Am Ausgang der Antike ist dieser Dämonenglaube unter den Gebildeten weit verbreitet gewesen. Der andere Weg der Vermittlung war die allegorische Auslegung, durch welche man sich mit den religiösen Ueberlieferungen und auch den Anstößigkeiten der Mythologie freilich in der willkürlichsten Weise auseinandersetzte und schließlich Alles zu rechtfertigen wußte.

Hatte man sich nun aber so mit der Existenz der Götter in der gotterfüllten Welt zurechtgefunden, so konnte auch die Annahme göttlicher Kundgebungen um so weniger Schwierigkeiten machen, als ja auch die Seele des Menschen göttlicher Art ist und mit der Gottheit, wie sie als allgemeine Vernunft und Vorsehung der Welt einwohnt, zusammenhängt, also der Ahnung und Weissagung fähig ist. Von da aus eröffnete sich ein weites Gebiet ausschweifendster Mantik. Das alles gab dem System auch in seinem ethischen Theil einen

religiösen Charakter, der freilich die Spuren seiner naturhaften Grundlage an sich trug. Aber immerhin war dieß ein Zeugniß für das religiöse Bedürfniß der ganzen Zeit und für die Nothwendigkeit des Zusammenhangs von Moral und Religion — wenn auch nur als Weissagung einer Zukunft, welche nicht das Erzeugniß der Philosophie oder überhaupt eigener Bemühung sein konnte.

21. So sehr die stoische Philosophie den ganzen Umkreis philosophischer Erkenntnißthätigkeit zu umfassen suchte, so hatte sie ihren Mittelpunkt doch in der Moral. Durch diesen praktischen Gesichtspunkt war alles Andere bedingt und bestimmt. Darin lag denn auch ihre wesentliche Kraft, ihr Fortschritt über die vorhergehenden Stufen hinaus, ihre geschichtliche Bedeutung in der Entwicklung des menschlichen religiös-sittlichen Geisteslebens und ihr Zusammenhang mit der Zukunft. Denn was das Verhältniß zu den andern sittlichen Denkweisen betrifft, so steht sie ohne Frage prinzipiell höher als die aristotelische. So sehr diese durch ihren realistischen Charakter, durch die reiche Empirie ihrer Grundlage und durch die Fähigkeit, sich dem gewöhnlichen Leben anzuschließen, sich empfahl und durch die genaue Durcharbeitung der ethischen Begriffe geeignet war, die spätere wissenschaftliche Behandlung der Ethik zu bestimmen, so bezeichnet doch der Idealismus der stoischen Moral prinzipiell eine höhere Stufe der sittlichen Denkweise und appellirt viel nachdrücklicher an die eigene Willensenergie. Denn jene spricht im Grunde nur aus, was ist, diese aber fordert, was sein soll. Und die Ethik ist doch ihrem Wesen nach nicht bloße Beschreibung der sittlichen Wirklichkeit, sondern soll die Korrektur derselben sein, indem sie dieser das Ideal vorhält und entgegenstellt. Ist die christliche Moral — zunächst in Christo, von ihm aus in denen, die ihm angehören — die Wirklichkeit des Ideals, so bezeichnet also die stoische Moral einen Fortschritt auf die christliche zu. Freilich nur in der Forderung, ohne die Möglichkeit der Verwirklichung aufzuzeigen. Diesen Kontrast zwischen Ideal und Wirklichkeit sucht sie durch nur um so gesteigertere Idealität zuzudecken und macht ihn dadurch nur um so fühlbarer. So fehlt ihr die Brücke zur Wirklichkeit völlig, und an deren Stelle setzt sie nur die Starrheit des Prinzips, das in pathetischen Reden ausgeführt wird, welchen der reale Inhalt fehlt. Dieser mußte anderswoher kommen.

22. Wenn die stoische Moral über die aristotelische hinaus prinzipiell einen Fortschritt bezeichnet, so steht sie der epikureischen schroff gegenüber, wie der Neigung die Pflicht. Und doch berührt sie

sich im Resultat mit derselben mehr als sie selbst meint. Denn von der epikureischen Ataraxie ist die stoische Apathie nicht so sehr verschieden. Es ist beidemal die Gemüthsruhe, nur dort der Genußreflexion, hier der Affektlosigkeit; dort der Verinnerlichung der äußeren Güter, hier der Verneinung der äußeren Güter, an deren Stelle der Genuß der eigenen Selbstschätzung tritt; dort der gebildeten Bonhommie, hier des stolzen Selbstgefühls. Beidemal ist es die Betonung des eigenen Ich, aber hier zugleich verbunden mit der Betonung der Allgemeinheit. Und dieß ist ein Moment des Fortschritts, durch welches die Stoa den Epikureismus weit überragt und eine Zukunft hat, während der Epikureismus, wenn er sich auch stets wiederholt, keine Zukunft und kein Recht darauf hat, weil er lediglich individualistisch ist, die Zukunft aber der Menschheit gilt. Dieß ist das Wahrheitsmoment des Stoicismus.

23. Stoicismus wie Epikureismus gehen von dem Aeußern zurück auf das Innere. Aber während der Epikureismus im Lustgefühl nur die äußere Welt in das Innenleben hineinträgt und hier genießt, ist die Stoa die schlechthinige Zurückziehung von außen nach innen und die absolute Position des Innern. Er hat die Innerlichkeit eigentlich erst entdeckt und für das wahrhaft Reale erklärt; damit aber zugleich die Allgemeinheit des Sittlichen und Menschlichen. Denn nur die äußere Welt der Materie ist die Welt der Unterschiede, die innere Welt die der Gleichheit und Allgemeinheit. Damit verläßt die Stoa die Grenzen der vorchristlichen Welt, welche die Periode der Natur, somit der Unterschiede der Menschen war und bahnt die des Universalismus an. In dieser sittlichen Welt der Allgemeinheit gibt es nur den Gegensatz des Guten und Bösen, und zwar als einen absoluten Gegensatz, nicht bloß wie Aristoteles und die übrige Antike ihn faßte, als einen relativen. Und dieser ganzen Betrachtungsweise wird eine Beziehung auf die Gottheit nicht bloß wie dort auf die Welt der Natur gegeben. Das alles sind Fortschritte über die bisherige Stufe hinaus und Annäherungen an das Christenthum. Aber nur formale, nicht reale. Denn die Gottheit der Stoa war doch nur die Abstraktion des Kosmos, nicht der persönliche Gott; so auch die Innenwelt nur die Abstraktion von der Mannigfaltigkeit der Naturausstattung, nicht die konkrete Persönlichkeit; und die Allgemeinheit nur die Abstraktion von den Unterschieden der Völker und Individuen, nicht die konkrete Menschheitsgemeinschaft; und so denn auch die sittliche Stimmung nur die Abstraktion von den Empfindungen, von Zuneigung und Abneigung, von Liebe und Haß, nicht die wirkliche

positive allgemeine Menschenliebe. Das eigentlich Positive war im Grunde doch nur das stolze Selbstgefühl des eigenen selbstgenugsamen Ich, über welchem es zu einer wirklichen inneren Theilnahme und sich aufopfernden Hingabe an die andern Menschen und das Wohl der menschlichen Gesammtheit nicht kam. Gerade in allem dem aber wurde die Stoa positiv und negativ vorbereitend für den Fortschritt des religiös-sittlichen Geistes im Christenthum. Und ihre Pflege und Popularisirung auf römischem Boden diente dieser ihrer Bestimmung. Ehe wir sie dahin begleiten, haben wir uns noch in Kürze die Auflösung der strengen und geschlossenen antiken Moralphilosophie zu vergegenwärtigen.

7. Die Skepsis.

1. Der Gegensatz der epikureischen und der stoischen Denkweise, deren jede sich für Gewißheit erklärte und die andere verneinte, hatte zur naturgemäßen Folge, daß man an Gewißheit überhaupt irre wurde. Obendrein ist eine solche Skepsis leicht das Erzeugniß jener Erschöpfung, welche nach länger dauernder geistiger Produktion sich einzustellen pflegt. Denn Kraft ist nur in der Position; aber wenn Zweifel das letzte Wort ist, so ist das nicht Stärke des Geistes, sondern Schwäche. Und so bildete sich die Skepsis, welche Pyrrho zuerst in den allgemeinen Grundlinien, dann Arkesilaus in der mittleren Akademie, am bedeutsamsten und erfolgreichsten aber Karneades in der sog. dritten oder neuen Akademie vertrat. Wenn die Epikureer auf die sinnliche Wahrnehmung, die Stoiker auf die Vernunft als Quelle und Norm der Wahrheit sich beriefen, so erschien als Ergebniß dieses Widerspruchs, daß weder diese noch jene gewiß sei. Von der sinnlichen Wahrnehmung dieß nachzuweisen schien nicht schwer. Denn der sinnlichen Täuschungen ist Legion. Dann aber wird es auch von der andern Quelle gewiß sein. Denn woher hat der Verstand seinen Inhalt als von der sinnlichen Wahrnehmung? Wenn man sich aber stoischerseits auf die allgemeine Vernunftwahrheit beruft — wo ist diese nachzuweisen bei den vielen Widersprüchen der Vorstellungen? Wer will die falschen Vorstellungen von den wahren unterscheiden? Wo ist der stoische consensus gentium? Wo ist die stoische Teleologie der Welt? Wo ist die Vorsehung und Fürsorge der Götter? Die angebliche Göttergabe der Vernunft — wird sie

nicht zumeiſt nur auf das Uebelſte mißbraucht? Wo iſt ein Weiſer wirklich nachweisbar? Wie ſoll die Gottheit widerſpruchslos gedacht werden? und vollends die Vielheit der Götter? u. ſ. w. So iſt alſo nur das Eine gewiß, daß es kein Wiſſen und keine Gewißheit gibt (ἀφασία Verzicht auf alles Wiſſen), ſondern nur Wahrſcheinlichkeit: man kann nicht ſagen: es iſt ſo, ſondern nur: es erſcheint mir ſo; und nicht: es erſcheint überhaupt ſo, ſondern jeweilig dem oder jenem Einzelnen erſcheint es ſo — ſo daß nur mehr oder minder, größere oder geringere Wahrſcheinlichkeit ſtattfindet. Somit ergibt ſich als Pflicht: ἐποχή, Zurückhaltung des Urtheils. Und das verleiht der ganzen Stimmung eine maßvolle Ruhe.[1] Das iſt die weſentliche Tugend. Und ſo kommt die Skepſis in ihrer Ethik weſentlich auf das ebenſo epikureiſche wie ſtoiſche Reſultat des Gleichmuths hinaus. Wenn die theoretiſche Frage ſtets Frage bleibt, ſo fällt um ſo mehr Gewicht auf die praktiſche Seite der Philoſophie.[2] Das iſt der gemeinſame Zug aller nacharistoteliſchen Philoſophie, auch der Skepſis der Akademie, die praktiſche Seite und Abzweckung der Philoſophie zu betonen, die Philoſophie als Lebensweisheit zu faſſen, dieſe Lebensweisheit aber in die Gemüthsruhe des Skeptikers zu ſetzen; denn aus dem Zweifel an aller Theorie ergibt ſich dieſer Gleichmuth. Beſteht aber die Glückſeligkeit darin, ſo iſt damit das höchſte Gut in bloß ſubjektivem Sinn, als Stimmung gefaßt. Wenn nun aber das Leben doch nicht bloß Stimmung iſt, ſo wird hiefür nur das Prinzip der Naturgemäßheit geltend gemacht werden können, ſo daß alſo ein neues poſitives ethiſches Prinzip von dieſem Skeptizismus nicht aufgeſtellt wird.[3] Ebenſo wenig von den ſpäteren Erneuerern deſſelben in der nachchriſtlichen Zeit (Aeneſidemos, Sextus Empirikus u. A.), unter denen beſonders viele Aerzte ſich fanden, welche denn auch nach dem Stand ihrer Wiſſenſchaft zu ſolcher Skepſis Grund haben mochten. Aber die ſkeptiſche Denkweiſe kann nie befriedigen, am wenigſten auf dem ethiſchen Gebiet. Denn dieſe Ataraxie, welche auf der Ungewißheit aller Erkenntniß beruht, iſt doch nur der Verzicht auf ſittliches Urtheil und ſittliches Handeln. Wenn aber irgend ein Gebiet den Verzicht auf beſtimmtes Urtheil nicht verträgt, ſo iſt es das ſittliche. Er iſt die Verneinung der Ethik. Denn ſie beruht völlig darauf, daß das Gute gut und das Böſe bös iſt und nicht bloß als ſolches erſcheint oder wahrſcheinlich iſt. Und dieſe poſitive Beurtheilung iſt allein der Nerv aller ſittlichen Thätigkeit. Sie preisgeben heißt ſich den jeweilig herrſchenden Gewalten widerſtandslos preisgeben. So bildete dieſe Skepſis den ſchlechthinigen Gegenſatz gegen den neuen ſittlichen Geiſt des Chriſtenthums, der die Gewißheit des Sittlichen und ſeines Gegenſatzes zum Unſittlichen zur Vorausſetzung hat und von dieſer aus ſeine Poſition behauptet, und wenn es im Widerſpruch zur Welt und mit Einſetzung der eigenen Exiſtenz ſein müßte. Nur eine ſolche unfragliche Gewißheit kann den Keim einer neuen Entwicklung in ſich tragen, während jene Theorie der Ungewißheit den hippokratiſchen Zug des Todes an ſich trägt.

1) Diog. L. IX, 107: τέλος δὲ οἱ σκεπτικοί φασι τὴν ἐποχήν, ἣ σκιᾶς τρόπον ἐπακολουθεῖ ἡ ἀταραξία.

2) Cic. De fin. IV, 16 Pyrrho — qui virtute constituta nihil omnino quod appetendum sit relinquat. II, 13.

3) Cic. De fin. V, 7 fruendi rebus iis quas primas secundum naturam esse diximus, Carneades non ille quidem auctor sed defensor disserendi causa fuit. Acad. II (IV), 42 introducebat etiam Carneades non quo probaret, sed ut opponeret Stoicis, summum bonum esse frui iis rebus, quas primas natura conciliavisset.

2. Aber ſo ſchnell und ſo leicht ging die alte Welt nicht zu Ende. Die bisherige Geiſtesarbeit hatte ein reiches Erbe angeſammelt, von dem die alte Welt noch eine gute Weile lebte. War es nicht mehr die Zeit der Produktion, ſo war es die Zeit der Aneignung und der Verbreitung. Die Philoſophie wurde eine Sache der allgemeinen Bildung. Sie gewann an Umfang, verlor damit freilich an Tiefe und Beſtimmtheit. In dieſes allgemeine gebildete Bewußtſein aber legten ſich die verſchiedenen bisherigen Standpunkte, wie ſie nacheinander hervorgetreten waren, nieder, ſo daß Jeder ſeinen Theil dazu beitrug. Das gibt der nächſten Periode ihren eigenthümlichen Charakter der Miſchung. Es laſſen ſich die Richtungen der vorhergehenden Zeit noch verfolgen. Beſonders iſt die ſtoiſche Richtung verbreitet und einflußreich, aber indem ſie allgemeiner wurde, verallgemeinerte ſie ſich auch innerlich und ſtumpfte ſich ab. Das Intereſſe wandte ſich noch mehr als bisher dem Praktiſchen zu. Das entſprach auch dem Weſen des römiſchen Geiſtes, der ſich in Verhältniß zur philoſophiſchen Arbeit ſetzte und zum Boden derſelben wurde. Die dogmatiſche Denkweiſe des Epikureismus und Stoicismus und die ſkeptiſche der Akademie begegnen ſich hier. Der ſtoiſche Dogmatismus mit dem Beruf der Zukunft zu dienen, die Skepſis dagegen als Todtengräber der Vergangenheit. Iſt aber das Charakteriſtiſche des Geiſtes dieſer Periode weder die ſtrenge Philoſophie, noch auch die populäre Denkweiſe, wie ſie vor und abgeſehen von der

Philosophie im Zusammenhang mit der Religion sich gebildet hatte, sondern die Verschmelzung der beiden, so werden wir diese Periode die der Popularphilosophie nennen können.

III. Die Moral der Popularphilosophie.

1. Die Uebergänge.

1. Da mit der Weltherrschaft Roms auch die hellenische Bildung in Rom Eingang fand, wanderte auch die Philosophie nach Rom und gewann das Interesse des römischen Geistes für sich. Aber der römische Geist war viel zu nüchtern und praktisch angelegt, um für eigentlich spekulative und strenge Philosophie Interesse und Fähigkeit zu besitzen. Er konnte sich nur mit einer populären Philosophie befreunden, deren Thema vorwiegend die Fragen des Lebens bildeten. Die Ausläufer der bisherigen Philosophie mit ihrer fast ausschließlichen Betonung und Behandlung dieser praktischen Fragen bildeten die Brücke zwischen der hellenischen Philosophie und Rom. Dem Ernst des römischen Geistes mußte die stoische Philosophie am nächsten stehen. Und so sehen wir denn, daß gerade die letzten Vertreter dieser Philosophie mit ihrer mehr praktischen als streng wissenschaftlichen und systematischen Behandlung jenen Uebergang bildeten, die andern philosophischen Richtungen aber mehr oder minder stoische Elemente in sich aufnahmen. So bilden sich Uebergangsrichtungen, in denen entweder mehr das stoische Element die Grundlage bildete, aber aristotelische und platonische Elemente mit sich verband, oder mehr die aristotelische oder platonische Grundlage vorwiegend war, aber stoische Elemente in sich aufnahm.

2. Das Erstere gilt von den Stoikern Panätius und Posidonius, an welche die ermäßigte und populare stoische Moral anknüpfte, wie sie Cicero in seinen drei Büchern von den Pflichten vortrug. Panätius[1], c. 180 v. Chr. in Rhodus geboren, war in Rom längere Zeit Hausgenosse des jüngeren Scipio Afrikanus, hatte außer ihm

1) Vgl. Zeller III, 1 S. 557 ff. Brandis II, 150 ff.

auch Lälius zum Freund und Zuhörer und gewann aus der römischen Aristokratie einen Kreis junger Männer[1] für die stoische Philosophie. Sein Werk περὶ τοῦ καθήκοντος wurde das Vorbild des ciceronischen.[2] Schon der Titel — καθῆκον, nicht κατόρθωμα — zeigt, daß er nicht für die Vollkommenen, die „Weisen", sondern für die Werdenden schreiben wollte, also die letzte Strenge der stoischen Forderungen ermäßigte.[3] Den gleichen ermäßigten Stoicismus in der Moral vertritt sein Schüler Posidonius aus Syrien[4], der seinen Lehrstuhl in Rhodus aufschlug und viele Römer dorthin zog, wie er auch durch seine zahlreichen Schriften auf weite Kreise Einfluß übte. Wenn er auch in der Psychologie sich mehr an Plato als an die Stoa anschloß, indem er die Affekte von den unvernünftigen, wenn auch nicht Theilen, so doch Vermögen der Seele — nach Plato das begehrliche und das zornmüthige — ableitete, und so denn einen psychologischen Dualismus an Stelle der stoischen Einheit statuirte, so blieb er doch in der Moral der Stoa getreu, und führte nur den sittlichen Dualismus, welchen die Stoa fixirte, konsequenter als die ältere Stoa auf jenen anthropologischen Dualismus zurück.

3. Andrerseits nahmen Andere, von Plato und Aristoteles ausgehend, stoische Elemente in sich auf. Besonders war dieß bei Anhängern der neuen Akademie der Fall. Philo aus Larissa in Thessalien, durch den mithridatischen Krieg nach Rom verscheucht, trug dort die Lehre der neuen Akademie vor und gewann Cicero für dieselbe. Wenn er den Standpunkt der Skepsis dem Dogmatismus der Stoa gegenüber zwar nicht aufgab, aber doch ermäßigte, und nicht auf alle Erkenntniß verzichten wollte, sondern wenigstens die Augenscheinlichkeit gelten ließ, so wird dieß als eine Konzession an die Stoa anzusehen sein. Und sein Schüler Antiochus geht darin noch weiter. Noch mehr vollzog sich in der Ethik die Aufnahme stoischer Elemente. Das Prinzip des Naturgemäßen lautet stoisch, nur daß Antiochus, da der Mensch aus Leib und Seele bestehe, die Starrheit des stoischen Idealismus erweichte durch die Anerkennung auch der Sinnlichkeit als

1) Scipio's Neffe Tubero, des Lälius Schwiegersöhne Q. Mucius Scävola und C. Fannius, ferner P. Rutilius Rufus, L. Aelius Stilo u. A.

2) Cic. de offic. III, 2, 7 Panaetius, qui sine controversia de officiis accuratissime disputavit, quemque nos, correctione quadam adhibita, potissimum secuti sumus etc.

3) Cic. de fin. IV, 28 Stoicorum tristitiam atque asperitatem fugiens Panaetius nec acerbitatem sententiarum nec disserendi spinas probavit.

4) Vgl. Brandis II, 236 ff.

Philoſophie im Zuſammenhang mit der Religion ſich gebildet hatte, ſondern die Verſchmelzung der beiden, ſo werden wir dieſe Periode die der Popularphiloſophie nennen können.

III. Die Moral der Popularphiloſophie.

1. Die Uebergänge.

1. Da mit der Weltherrſchaft Roms auch die helleniſche Bildung in Rom Eingang fand, wanderte auch die Philoſophie nach Rom und gewann das Intereſſe des römiſchen Geiſtes für ſich. Aber der römiſche Geiſt war viel zu nüchtern und praktiſch angelegt, um für eigentlich ſpekulative und ſtrenge Philoſophie Intereſſe und Fähigkeit zu beſitzen. Er konnte ſich nur mit einer populären Philoſophie befreunden, deren Thema vorwiegend die Fragen des Lebens bildeten. Die Ausläufer der bisherigen Philoſophie mit ihrer faſt ausſchließlichen Betonung und Behandlung dieſer praktiſchen Fragen bildeten die Brücke zwiſchen der helleniſchen Philoſophie und Rom. Dem Ernſt des römiſchen Geiſtes mußte die ſtoiſche Philoſophie am nächſten ſtehen. Und ſo ſehen wir denn, daß gerade die letzten Vertreter dieſer Philoſophie mit ihrer mehr praktiſchen als ſtreng wiſſenſchaftlichen und ſyſtematiſchen Behandlung jenen Uebergang bildeten, die andern philoſophiſchen Richtungen aber mehr oder minder ſtoiſche Elemente in ſich aufnahmen. So bilden ſich Uebergangsrichtungen, in denen entweder mehr das ſtoiſche Element die Grundlage bildete, aber ariſtoteliſche und platoniſche Elemente mit ſich verband, oder mehr die ariſtoteliſche oder platoniſche Grundlage vorwiegend war, aber ſtoiſche Elemente in ſich aufnahm.

2. Das Erſtere gilt von den Stoikern Panätius und Poſidonius, an welche die ermäßigte und populare ſtoiſche Moral anknüpfte, wie ſie Cicero in ſeinen drei Büchern von den Pflichten vortrug. Panätius[1], c. 180 v. Chr. in Rhodus geboren, war in Rom längere Zeit Hausgenoſſe des jüngeren Scipio Afrikanus, hatte außer ihm

1) Vgl. Zeller III, 1 S. 557 ff. Brandis II, 150 ff.

auch Lälius zum Freund und Zuhörer und gewann aus der römiſchen Ariſtokratie einen Kreis junger Männer[1] für die ſtoiſche Philoſophie. Sein Werk περὶ τοῦ καθήκοντος wurde das Vorbild des ciceroniſchen.[2] Schon der Titel — καθῆκον, nicht κατόρθωμα — zeigt, daß er nicht für die Vollkommenen, die „Weiſen", ſondern für die Werdenden ſchreiben wollte, alſo die letzte Strenge der ſtoiſchen Forderungen ermäßigte.[3] Den gleichen ermäßigten Stoicismus in der Moral vertritt ſein Schüler Poſidonius aus Syrien[4], der ſeinen Lehrſtuhl in Rhodus aufſchlug und viele Römer dorthin zog, wie er auch durch ſeine zahlreichen Schriften auf weite Kreiſe Einfluß übte. Wenn er auch in der Pſychologie ſich mehr an Plato als an die Stoa anſchloß, indem er die Affekte von den unvernünftigen, wenn auch nicht Theilen, ſo doch Vermögen der Seele — nach Plato das begehrliche und das zornmüthige — ableitete, und ſo denn einen pſychologiſchen Dualismus an Stelle der ſtoiſchen Einheit ſtatuirte, ſo blieb er doch in der Moral der Stoa getreu, und führte nur den ſittlichen Dualismus, welchen die Stoa fixirte, konſequenter als die ältere Stoa auf jenen anthropologiſchen Dualismus zurück.

3. Andrerſeits nahmen Andere, von Plato und Ariſtoteles ausgehend, ſtoiſche Elemente in ſich auf. Beſonders war dieß bei Anhängern der neuen Akademie der Fall. Philo aus Larissa in Theſſalien, durch den mithridatiſchen Krieg nach Rom verſcheucht, trug dort die Lehre der neuen Akademie vor und gewann Cicero für dieſelbe. Wenn er den Standpunkt der Skepſis dem Dogmatismus der Stoa gegenüber zwar nicht aufgab, aber doch ermäßigte, und nicht auf alle Erkenntniß verzichten wollte, ſondern wenigſtens die Augenſcheinlichkeit gelten ließ, ſo wird dieß als eine Konzeſſion an die Stoa anzuſehen ſein. Und ſein Schüler Antiochus geht darin noch weiter. Noch mehr vollzog ſich in der Ethik die Aufnahme ſtoiſcher Elemente. Das Prinzip des Naturgemäßen lautet ſtoiſch, nur daß Antiochus, da der Menſch aus Leib und Seele beſtehe, die Starrheit des ſtoiſchen Idealismus erweichte durch die Anerkennung auch der Sinnlichkeit als

1) Scipio's Neffe Tubero, des Lälius Schwiegerſöhne Q. Mucius Scävola und C. Fannius, ferner P. Rutilius Rufus, L. Aelius Stilo u. A.

2) Cic. de offic. III, 2, 7 Panaetius, qui sine controversia de officiis accuratissime disputavit, quemque nos, correctione quadam adhibita, potissimum secuti sumus etc.

3) Cic. de fin. IV, 28 Stoicorum tristitiam atque asperitatem fugiens Panaetius nec acerbitatem sententiarum nec disserendi spinas probavit.

4) Vgl. Brandis II, 236 ff.

auch eines Naturgemäßen neben dem Vernünftigen; ſo daß er das höchſte Gut beſtimmte als die Erwerbung der höchſten geiſtigen und körperlichen Vollkommenheit[1] oder als den Beſitz aller geiſtigen, körperlichen und äußeren Güter. Wenn daher auch — nach der Stoa — die Tugend zur Glückſeligkeit genügt, ſo ſind doch zur höchſten Stufe derſelben auch die andern Güter nothwendig.[2] So wird der ariſtoteliſche Standpunkt in der ſittlichen Würdigung der äußern Güter gewahrt und doch der Stoa eine Konzeſſion gemacht. So auch in der Tugendlehre. Denn auf der einen Seite lehrt er mit der Stoa die Einheit der Tugend im innern Zuſammenhang aller einzelnen Tugenden, auf der andern mit Ariſtoteles ihre Verſchiedenheit in der thätigen Erſcheinung der Tugenden.[3] Auch ſein Ideal des Weiſen, der allein frei, reich und ſchön, und deſſen Sittlichkeit die Apathie ſei, im Gegenſatz zu dem Unweiſen, iſt ein Lehrſatz von der Stoa.

So diente denn auch dieſe neuakademiſche Denkweiſe wie nicht minder die Beſtrebungen, welche die peripatetiſche Philoſophie erneuerten, der Einführung ſtoiſcher Gedanken auf den Boden römiſchen Geiſteslebens. In dieſem aber gewannen ſie eine eigenthümliche Grundlage, welche nicht ohne weſentlichen Einfluß auf die weitere Geſtaltung ſpeziell der Moralphiloſophie war.

2. Römiſche Sitte und Art.

Ihering, Geiſt des röm. Rechts. 4. Aufl. Lpz. 1878—83. Beſtmann, Geſch. der chriſtl. Sitte. 1. Thl. Nördl. 1880. S. 202 ff. Marquardt, Handb. der röm. Alterth. 6. Bd. 2. Aufl. Lpz. 1885. (Das Sakralweſen.) 7. Bd. 1879 (Das Privatleben). Preller, Röm. Mythologie. 3. Aufl. 2. Bd. Berl. 1883.

1. Rom war berufen, den Ertrag der alten Welt in ſich aufzunehmen, ihm ſein eigenthümliches Gepräge zu geben und in dieſer Form ihn der folgenden Zeit zu überliefern. Gerade daß der römiſche Geiſt nicht in gleicher Weiſe wie der griechiſche produktiv war, machte ihn für jenen Beruf geeignet. Zwar für den erſten Eindruck unterſcheidet ſich die römiſche Geiſtesart von dem reichbegabten und vielſeitig bewegten griechiſchen Geiſt nicht zu ihrem Vortheil durch ihre Beſchränktheit, Herbigkeit und proſaiſche Nüchternheit. Aber darin offenbart ſich doch ein großer ſittlicher Ernſt, der Jahrhunderte lang nachhielt und das Gemeinweſen vor ſittlicher Zerſetzung bewahrte. Die Grundlage aber der altrömiſchen Moral war die Religion.

2. Das ganze Leben der Römer war von der Religion beſtimmt. Polybius hebt dieſe beſtimmende Macht der Religion als charakteriſtiſch für das römiſche Gemeinweſen nachdrücklich hervor.[1] Schon räumlich war alle Exiſtenz bei den Römern religiös orientirt.[2] Von dieſer Orientirung aus wurde auch der göttliche Wille erkundet, und dieſer war maßgebend für die Ordnung und Haltung des äußeren Lebens, ſo daß „die wichtigſte Quelle für das Verſtändniß des römiſchen Staats in der römiſchen Theologie zu ſuchen iſt“.[3] Wie ſtrenge Einhaltung beſtimmter Ordnung überhaupt das Leben nach ſeinen verſchiedenen Seiten in feſten Formen beherrſcht, ſo war vor Allem religiöſe Strenge und Pflichterfüllung von vornherein dem römiſchen Gemeinweſen als Halt des geſammten öffentlichen und privaten Lebens mitgegeben. Die Römer haben uns zwei Worte geſchenkt, welche zeigen, wie edler Inhalt in jenen Schranken ſich bewegte: pietas, die Treue, welche ſämmtliche Verhältniſſe des Lebens erfüllt, auf alle angewandt von den Göttern bis auf den niedrigſten Mann, und religio, die Bindung, die fromme Scheu vor den heiligen Satzungen.[4] Und noch in den Zeiten des religiöſen Verfalls hielt man doch noch an der genauen Erfüllung der äußeren religiöſen Pflichten und Ceremonien feſt. Die römiſche Religion hat nicht das äſthetiſche Gepräge der griechiſchen; die Moraliſirung der naturaliſtiſchen Grundlage hat etwas Abſtraktes und Nüchternes; ohne Phantaſie und Schönheit. Es ſind abſtrakte Verhältniſſe und Begriffe, welche man in den Göttern zum Ausdruck bringt. Die Beziehung zu den Göttern iſt, wenn möglich, hier noch weniger als dort eine innere und perſönliche. Sie geht, wenn auch nicht ohne den Geſinnungsantheil der frommen Scheu in der pietas und der Anerkennung der

1) Cic. de fin. V, 13. 16. 17. 21 u. a. Zeller a. a. O. S. 606. Brandis II, 245.
2) Cic. Acad. I, 6: in una virtute esse positam beatam vitam, nec tamen beatissimam, nisi adjungerentur et corporis et cetera quae supra dicta sunt ad virtutis usum idonea. II, 43. De fin. V, 24. 25. 27.
3) Cic. de fin. V, 23, 66 f. Zeller a. a. O. S. 607.

1) 6, 36: καί μοι δοκεῖ τὸ παρὰ τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις ὀνειδιζόμενον, τοῦτο συνέχειν τὰ Ῥωμαίων πράγματα, λέγω δὲ τὴν δεισιδαιμονίαν.
2) Vgl. Heinr. Niſſen, Das Templum. Berl. 1869, z. B. S. 7.
3) Niſſen a. a. O. S. 150.
4) Niſſen a. a. O. S. 151.

Vaterschaft Gottes[1] doch im Wesentlichen in den kultischen Formen der äußeren Religionsverehrung auf. Aber in der Beobachtung von diesen herrscht eine Gewissenhaftigkeit, welche zur Peinlichkeit wird. Alles wird dem Römer zum Omen, alles erweckt ihm Furcht vor dem Zorn der Götter, alles wird ihm zum Anlaß, durch Opfer und Huldigungen die Götter zu sühnen und günstig gestimmt zu erhalten. So ist das ganze Leben von religiösen Verpflichtungen und Akten erfüllt und umgeben. Es ist eine äußerliche und abergläubische Religiosität; aber es ist der Geist der Gewissenhaftigkeit, welcher dieser religiösen Scheu und ihren Bethätigungen zu Grunde liegt. Das bindet die Religion mit dem Leben zusammen, freilich nur so lange, als jene Omina und Sühnungen ernstlich genommen wurden. Als die Auguren sich nicht ohne zu lächeln ansahen, war es mit der Macht der Religion dahin, da sie nur in jenen Aeußerlichkeiten bestand. Da mußte man denn darauf bedacht sein, sie durch andere ernstlicher genommene religiöse Ceremonien zu ersetzen oder auch durch Philosophie.

Die Bindung des Lebens an die religiösen Mächte mußte den Einzelnen die Güter und Genüsse des irdischen Lebens geringwerthig erscheinen lassen. Die Einfachheit des altrömischen Lebens ist bekannt. Curius Dentatus (c. 275 v. Chr.), der dreimal Konsul war und über die Samniter, Sabiner und Pyrrhus triumphirte, saß am Herde und kochte Rüben für sich zum Mahle, als er das Gold zurückwies, welches die Gesandten der Samniter ihm boten: non enim aurum habere praeclarum sibi videri dixit, sed iis qui haberent aurum imperare. So haben denn auch in den verschiedenen Ordnungen des natürlichen Lebens die sittlichen Schranken, welche die Religion zog, in Rom noch lange nachgehalten, als sie in Griechenland längst erschüttert oder gefallen waren.

3. Das eheliche Leben bewahrte lange seine sittliche Würde. Die religiös eingegangene (konfarreirte — die älteste Form —) Ehe galt als unauflöslich. „Es gibt kein Volk des Alterthums, das die innern Verhältnisse der Familie sittlicher, strenger und rechtlich fester geordnet hätte", als das römische.[2]

So nahm auch die Frau (domina) in Rom — im Hause und im öffentlichen Leben — eine ganz andere Stellung ein als in

1) Vgl. Zinzow, Der Vaterbegriff bei den röm. Gottheiten. Gymn.-Progr. Pyritz 1887.

2) Marquardt u. Mommsen, Handb. der röm. Alterthümer. VII, 1. Lpz. 1879. S. 1. Ueber die confarreatio a. a. O. S. 32. 36.

Griechenland.[1] Wenn auch die Nachricht[2] unwahrscheinlich ist, daß fünfhundertzwanzig Jahre lang in Rom keine Ehescheidung vorgekommen sei — denn schon 422 a. u. c. wird von einer Verschwörung von Frauen gegen ihre Männer mit sehr ernsten Folgen berichtet und fünfzig Jahre darnach sind viele Frauen in die Gräuel der Bacchanalien verwickelt —, so hat sich doch im Ganzen bis zum 2. punischen Krieg die Strenge des Urtheils über eheliche Verhältnisse erhalten. Diese sittliche Denkweise klingt noch nach bei dem römischen (stoischen) Philosophen Musonius (1. Jahrh. n. Chr.).[3] Freilich tritt auch hier das persönliche Element von vornherein gegen die staatliche Rücksicht zurück; die Ehe war eine staatliche Anstalt; der Staat aber ist die Sache der Männer, so war die Frau unter der Gewalt des Mannes, unter seiner Hand (in manu mancipioque mariti), und es war natürlich, daß gegenüber der majestas virorum[4] weniger die Gleichheit als die imbecillitas feminarum betont wurde, und man ihnen levitas animi vorwarf. Und mit der Zeit machte sich diese allerdings auch bedenklich geltend. Als mit dem wachsenden Reichthum Roms die alten strengen Sitten schwanden, wurde besonders die Ehe, deren religiöse Weihe je länger je mehr der profanen Eingehungsform gewichen war, der Schauplatz unglaublichster Verwüstung.[5]

Der Stellung des Mannes gegen die Frau entsprach es auch, daß das Recht des Vaters (patria potestas) gegen die Kinder unbedingt war. In der Hand des Vaters lag es, ob er das ihm geborene Kind anerkannte.[6] Aussetzungen von Kindern kamen besonders später nicht selten vor. Das Zwölftafelgesetz schrieb vor, daß ver-

1) Marquardt a. a. O. S. 55 ff.

2) Dionys. 2, 25. Seneca fr. 13, 70 nennt noch die Zeit des 1. punischen Kriegs ein seculum quo impudicitia monstrum erat, non vitium.

3) Bei Stob. 67, 20: ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν κοινωνίας ἄλλην οὐκ ἂν εὕροι τις οὔτ᾽ ἀναγκαιοτέραν οὔτε προσφιλεστέραν. Ποῖος γὰρ ἑταῖρος ἑταίρῳ οὕτω προσηνὴς ὡς γυνὴ καταθύμιος τῷ γεγαμηκότι; ποῖος δ᾽ ἀδελφὸς ἀδελφῷ; ποῖος δὲ γονεῦσιν υἱός; τίς δὲ ἁπλῶν οὕτω πεθεινὸς ὡς ἀνὴρ γυναικὶ καὶ γυνὴ ἀνδρί; τίνος δὲ παρουσία μᾶλλον ἢ λύπην ἐλαφρύνειεν ἂν ἢ χαρὰν ἐπαυξήσειεν ἢ συμφορὰν ἐπαναρθώσειε; τίσι δὲ νενόμισται κοινὰ εἶναι πάντα καὶ σώματα καὶ ψυχὰς καὶ χρήματα πλὴν ἀνδρὸς καὶ γυναικός; Ταῦτά τοι καὶ πάντες ἄνθρωποι πρεσβυτάτην νομίζουσι πασῶν τὴν ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς φιλίαν.

4) Auch im Gebiet der ehelichen Treue oder Untreue. Cato bei Gell. 10, 23, 5: In adulterio uxorem tuam si prehendisses, sine judicio impune necares; illa te si adulterares sive tu adulterarere digito non auderet contingere, neque jus est. Marquardt a. a. O. S. 65.

5) Seit dem 2. pun. Krieg. Marquardt a. a. O. S. 61.

6) Vgl. z. B. Drumann, Gesch. Roms III, 741. Friedländer, Darst. ꝛc. I (4. Aufl.) S. 471 ff.

7) Marquardt a. a. O. S. 3.

unstaltet geborne Kinder alsbald nach der Geburt getödtet würden.[1] Der Staatsgedanke war entscheidend. Erzogen aber wurden in der guten Zeit die Knaben in der strengen Zucht des Hauses zur derben Tüchtigkeit altrömischer Sitte und Denkart und nur im Nöthigsten unterrichtet, soviel eben erforderlich war, damit sie tüchtige Bürger wurden.[2] Ungehorsam gegen den väterlichen Willen konnte der Vater mit dem Tode bestrafen, und die Geschichte berichtet mehr als ein Beispiel davon. Es ist wohl eine Erinnerung früherer Zeiten, wenn jener Musonius lehrt, daß die Kinder den Aeltern in Allem zu gehorchen haben, was nicht wider göttliches Gebot sei.[3] Die Abtreibung der ungebornen Frucht war nach Musonius verboten.[4] In der späteren Zeit änderte sich Alles.

Die Tugend des Mannes (virtus von vir) ist die Männlichkeit, welche dem Feinde Stand hält und im Leben stets die selbstbewußte Würde wahrt (gravitas), welche ihren Träger nie sich gehen läßt. An die Stelle der Beweglichkeit des Griechen tritt hier die gemessene Haltung, die immer vom Bewußtsein der Pflicht getragen ist, dafür aber auch das Gemüth ausschließt und den Eindruck des Abstrakten, Nichtindividuellen macht; die Einzelnen sind nur Römer, nicht individuelle Persönlichkeiten.

Die vorderste Beschäftigung des bürgerlichen Lebens im Frieden war der Ackerbau.[5] Vom Pfluge weg holte Rom seine Konsuln und Diktatoren. Später gewann der Handel große Bedeutung; aber seinen Versuchungen erlag das alte Rom; der Ansammlung des Kapitals wurde Alles geopfert.[6] Die Arbeit des Handwerkers galt für unwürdig. Sie stand dem Beruf der Sklaven zu nahe.

In der alten Zeit galten die Sklaven[7] als Glieder der Familie.

1) Pater filium monstrosum et contra formam generis humani recens sibi natum cito necato. Tab. 4.

2) Aber „sie sind zuletzt durch ihre praktische Richtung in einen Materialismus gerathen, in welchem Religion und Sittlichkeit, Staat und Familie zu Grunde gingen. Das ist das letzte Resultat ihrer realistischen Richtung gewesen". Marquardt a. a. O. S. 81.

3) Bei Stob. 79, 51, vgl. Nägelsbach, Nachhom. Theol. S. 277.

4) Stob. 75, 15, vgl. Nägelsb. a. a. O. S. 281.

5) Cic. de off. 1, 42, 151: omnium autem rerum, ex quibus aliquid acquiritur, nihil est agricultura melius — nihil homine libero dignius.

6) Arnold, Kultur u. Recht der Römer, 1868, S. 9. 32. 34. 36 f. 257.

7) Becker, Gallus. 3. Aufl. II. S. 99 ff. Marquardt a. a. O. S. 133. Wallon, histoire de l'esclavage dans l'antiquité. T. I—III. Paris 1847. Lechler, Sklaverei u. Christenth. Thl. II. Lpz. 1878 (Progr.).

Die spätere Zeit machte die Kluft immer größer und die Sklaven immer mehr zur Sache.[1] Mit dem Uebermaß ihrer Zahl wuchs ihre Mißhandlung, ihr Verderben, aber auch ihre Gefahr. Das hing zusammen mit der Entwicklung der Weltherrschaft Roms.

4. Wenn das Alterthum überhaupt das Zeitalter der ausschließlichen Herrschaft des Staates war, so gilt dieß vor Allem von Rom. Hier beherrscht der staatliche Gedanke alle Gebiete. Die Religion war überall Staatssache; aber so völlig mit dem Staatsleben und seiner Zukunft verflochten war sie nirgends wie hier. Das prägt der Religion ihren äußerlich gesetzlichen Charakter auf. Und das gilt von allen übrigen Lebensgebieten. In Folge dessen trägt der römische Geist vor andern den Charakter der Gesetzlichkeit an sich. Das ist sein charakteristisches Erbtheil. Der Staat und das Gesetz ist Alles, der Einzelne ist nichts. Vor der Unbedingtheit des äußeren Gesetzes verschwindet die innere Gemüthswelt der einzelnen Persönlichkeit.[2] Es hat Alles etwas Abstraktes. Nach abstrakter Regel und Richtschnur wird das Leben gemessen, wie die Aecker nach dem regelmäßigen Viereck. Es ist der abstrakte Staatsgedanke, der Alles beherrscht. Und dem Staatsgedanken und der Absolutheit des positiven Gesetzes hat der Einzelne sich und sein Liebstes zu opfern. Es ist etwas Großes in dieser unbedingten Unterordnung, aber freilich es ist eine starre Größe, die mit gemüthloser Härte und gefühlloser Rücksichtslosigkeit erkauft wird. Wenn innerhalb des Staates die Leidenschaften durch das Gesetz gebändigt sind, so hat das Interesse des Staates keine Grenze der Rücksichten. Rücksichtsloser hat kein Volk und Staat die andern behandelt als Rom, und die Gewissenhaftigkeit im Bereiche des eigenen religiösen und gesetzlichen Gemeinlebens wird zur Gewissenlosigkeit gegen die Fremden.

5. Das treibende Motiv der römischen Geschichte ist die Herrschbegierde; der Gedanke der Weltherrschaft liegt bereits frühzeitig als Keim im römischen Geiste, und wurde je länger je mehr Sache des bewußten Willens: tu regere imperio populos Romane memento. Und so hat Augustin nicht unberechtigt die römische Sittlichkeit charakterisirt als Unterdrückung der Begierden aus Begierde nach Ruhm.[3]

1) Sen. ep. 47 nec tanquam hominibus quidem, sed tanquam jumentis abutimur.

2) Wie viel geringer die Ausbildung der individuellen Eigenthümlichkeit bei den Römern ist als bei den Deutschen, zeigt sich z. B. auch in den Vornamen, welche dort viel weniger sagend sind als die farbenreichen deutschen.

3) De civ. Dei V, 12 u. 15.

Wenn der Geist der antiken Welt überhaupt der Egoismus ist, so gilt dieß vor Allem von Rom. Als die Schranken fielen, welche religiöse Scheu und strenge Gesetzlichkeit gezogen hatten, brach jener Geist der Selbstsucht offen hervor und machte sich auch im Privatleben rücksichtslos geltend. „Die herbe Frugalität der alten Republikaner, ihre Unempfindlichkeit für den Besitz und die Genüsse des Reichthums, die strenge Gesetzlichkeit des Volkes, die feste allgemeine Treue während der schönen Jahrhunderte, in denen die Verfassung, seitdem die Ansprüche der Aristokratie beschränkt waren, in ihrer ganzen Vollkommenheit lebte; der reine Sinn, welcher nie erlaubte, bei innrem Zwist fremde Einmischung zu suchen; die Allmacht der Gesetze und Gewohnheiten und der Ernst, womit an ihnen dennoch geändert ward, was nicht mehr angemessen war; die Weisheit der Verfassung und Gesetze; das Ideal der Männlichkeit im Bürger und im Staate: alle diese Eigenschaften erregen in uns eine Ehrfurcht, welche wir bei der Betrachtung keines andern Volkes so empfinden können." — „So ist es ganz natürlich, daß wir auch, abgesehen von dem Glanze, womit Macht und Sieg immer umgeben sind, zu den Römern jener guten Zeit der Republik mit Bewunderung hinaufsehen. Aber wenn wir uns lebhaft in jene Zeiten hineindenken, so wird sich doch ein Grauen in jene Bewunderung mischen: denn verträglich und abgefunden mit diesen Tugenden herrschten von den ältesten Zeiten her die furchtbarsten Laster, unersättliche Herrschsucht, gewissenlose Verachtung fremden Rechts, gefühllose Gleichgültigkeit gegen fremdes Leiden, Geiz, als Raubsucht noch fremd war, und eine ständische Absonderung, aus der nicht allein gegen den Sklaven oder den Fremden, sondern gegen den Mitbürger oft unmenschliche Verstockung entstand. Allen diesen Lastern bereiteten eben jene Tugenden den Weg zur Herrschaft und gingen so selbst unter." — „Im Fortgang der Begebenheiten, da Roms Eroberungen in einen Körper verwuchsen, verliert die Geschichte gänzlich das moralische und poetische Interesse der vorigen Jahrhunderte, welches schon längst durch Zerrüttungen und Gräuel und das Absterben aller einheimischen Tugenden getrübt war." [1]

1) Niebuhr, Kleine histor. u. philol. Schriften. (Einleitung zu den Vorlesungen über röm. Gesch.) I. Bonn 1828. S. 96 ff. Ihering's ganzes Werk aber „geht von der Voraussetzung aus, daß die Selbstsucht, eine rohe gemeine Selbstsucht, nicht die veredelte, das treibende Prinzip in der Bewegung des römischen Rechts gewesen sei, es gipfelt in der Behauptung, daß das Recht, d. h. das römische, die Religion der Selbstsucht sei (S. 328), daß der römische

6. Der weltgeschichtliche Beruf Roms war ein doppelter. Fürs erste die Ausbildung seines Privatrechts, mit welchem es später die Welt erobert hat, als seine äußere Herrschaft längst gefallen war. Der streng logische, nüchtern verständige, abstrakt formalistische und zugleich gemüthlose Geist Roms war hiezu vor Andern berufen. Seine Rücksichtslosigkeit lag dem Eigenthumsbegriff zu Grunde, der dieß Recht beherrscht; und vor seiner harten Konsequenz brach alle individuelle Rücksichtnahme. Das hatten z. B. die Schuldner und die Armen zu erfahren. Das Andere war seine Weltherrschaft, welche die Völker zur staatlichen Einheit zusammenzuzwingen bestimmt war, vor deren eisernen Rücksichtslosigkeit das Recht der Völkerindividualitäten zusammenbrach. Rom war berufen, das Prinzip der Universalität zu vertreten gegenüber dem Partikularismus des Nationalitätsprinzips [1]; freilich eines abstrakten Universalitätsgedankens — darin das Widerspiel des germanischen Geistes.

7. Für eine solche Geistesart war griechische Bildung und Philosophie ein zersetzendes Element. Und diejenigen, welche sich seinerzeit dagegen sträubten, wußten wohl, was sie wollten. Um so zersetzender mußte jene wirken, je zersetzter bereits jene griechische Bildung selbst war. Aber es war eine unaufhaltsame Entwicklung. Bei der Fülle der Reichthümer und Genüsse der Welt nun, die sich in der Welthauptstadt ansammelten, mußten auch die Denkweisen, welche das Ziel des Lebens in den Genuß setzten, in Rom einen bereiten Boden finden.. Und so hatte denn auch der Epikureismus hier seine Schüler. Aber der römischen Geistesart selbst widersprach er. Ihr entsprach unter den philosophischen Richtungen im Grunde nur die stoische Denkweise. Wenn auch die peripatetische und die Skepsis der späteren Akademie ihre Jünger fand, so waren doch auch diese Richtungen stoisch durchsetzt. Und wenn auch die Stoa nicht in der Strenge der philosophischen Doktrin in Rom Eingang fand — denn der auf das Praktische gerichtete und der strengen Spekulation abgeneigte römische

Charakter mit seinen Tugenden und Fehlern sich als das System des disziplinirten Egoismus bezeichnen lasse (S. 326)", Bestmann a. a. O. S. 207.

1) Ihering, Geist des röm. Rechts, 2. Aufl. am Anfang: „Dreimal hat Rom der Welt Gesetze diktirt, dreimal die Völker zur Einheit verbunden: das erste Mal, als das römische Volk noch in der Fülle seiner Kraft stand, zur Einheit des Staats, das zweite Mal, nachdem dasselbe bereits untergegangen, zur Einheit der Kirche, das dritte Mal, in Folge der Rezeption des römischen Rechts im M.-A., zur Einheit des Rechts. — Die welthistorische Bedeutung der Mission Roms in Ein Wort zusammengefaßt ist die Ueberwindung des Nationalitätsprinzips durch den Gedanken der Universalität".

Geist mußte die Strenge der bloß philosophischen Konsequenz ablehnen und abstumpfen —, so waren es doch die allgemeinen Grundgedanken ihrer praktischen Denkweise. So wurde der römische Boden die Stätte einer stoischen Popularphilosophie, welche in dem Maße, als sie an scharfer Bestimmtheit einbüßte, dafür an allgemeiner Ausbreitung und Herrschaft über die Geister gewann. Die geschichtliche Entwicklung kam dem zu Hülfe. Das römische Reich erschien als der orbis terrarum und als eine societas generis humani, und so als die Verwirklichung des stoischen Kosmopolitismus und als die Erscheinung der über die Völker hinausgreifenden Menschheit, von welcher die Stoa redete. Da diese Allgemeinheit aber nicht eine konkrete, mit dem Inhalt einer neuen positiven Idee erfüllte und getragene, sondern im Grund nur eine Abstraktion des Geschichtlichen war, so schien sich darin jenes stoische Prinzip der Allgemeinheit der Natur darzustellen, welche ebenfalls nur eine Abstraktion, nicht eine konkrete, inhaltsvolle, geschichtliche Größe war. Und so sind es denn die Größen des Kosmopolitischen, allgemein Menschlichen und der Natur, welche von dieser römischen Popularphilosophie zum Gemeingut dieser Entwicklungsstufe des philosophisch-sittlichen Bewußtseins gemacht werden — freilich nur Abstraktionen und darum unkräftig gegenüber der unsittlichen Wirklichkeit; aber damit doch Weissagungen einer höheren Stufe, welche sie mit konkretem und darum wirkungskräftigem Inhalt erfüllen sollte.

3. Cicero.

J. Walter, Ciceronis philos. moralis. P. I: natura duce quomodo homo ad summum bonorum finem ascendit. Prag 1878 (Gymn.-Progr. 50 S.). Rud. Hirzel, Unterss. zu Cic.'s philos. Schriften. Lpz. 1882.

1. Unter den Vermittlern griechischer Philosophie ist Cicero der bedeutendste. Zwar lautet das Urtheil über ihn in neuerer Zeit vielfach sehr abschätzig.[1] Und allerdings ist er auch kein philosophischer Kopf im eigentlichen Verstand. Seine philosophischen Beschäftigungen wollen theils dem allgemeinen Bildungsbedürfniß, theils dem praktisch-ethischen Interesse dienen. Aber er hat doch mit großer Gewandtheit sich in diesem Gebiete bewegt und es in der Zeit seiner politischen Muße in einer bewundernswürdig raschen Folge verschiedener Schriften und in ansprechender Form seinen Landsleuten vermittelt.

1) Vgl. Mommsen III, 606 ff. Ziegler S. 206 f.

Zwar in seiner Erkenntnißlehre (Academica) Akademiker, hat er sich in seiner Ethik vorzugsweise an die Stoa, wenn auch mit Zugeständnissen an die aristotelische Betrachtungsweise, angeschlossen.

Zu den Moralschriften Cicero's gehören die 5 BB. vom höchsten Gut und Uebel (de finibus bonorum et malorum), die 5 BB. Tuskulanen (meist die Glückseligkeit betreffende Probleme), die 3 BB. von den Pflichten (de officiis) und die beiden kleinen Schriften: Lälius oder von der Freundschaft und Cato major oder vom Greisenalter. Die 5 BB. vom höchsten Gut behandeln in drei Unterredungen die Lehre der Epikureer (1. Buch), der Stoiker (3. Buch), der Peripatetiker (5. Buch), immer mit darauffolgender Widerlegung (2. B., 4. B. und Schluß vom 5. B.). Diese Methode dialogischer Kritik ohne abschließendes Urtheil war durch die Akademie in Gang gekommen und entsprach der eklektischen akademischen Denkweise Cicero's. Die Frage selbst vom höchsten Gut oder von der Glückseligkeit war die alte der antiken Moralphilosophie, und nach ihrer verschiedenen Beantwortung schieden sich die Schulen. Zuerst läßt Cicero den Epikureer (Lucius Torquatus) seine Lehre entwickeln, daß Lust das höchste Gut, Schmerz das höchste Uebel sei und auch die Tugenden (die vier Kardinaltugenden) auf der Lust beruhen und nur um ihretwillen begehrenswerth sind, wie sie auch für die Freundschaft die sicherste Grundlage bildet. Die Widerlegung (im 2. B.) führt — wie auch weiterhin — Cicero sowohl durch den Nachweis der innern Widersprüche als durch die bedenklichen Konsequenzen jener Lehre, indem durch das Lustprinzip nicht nur die Reinheit der Tugend getrübt, sondern auch das öffentliche Leben gefährdet werde. Die stoische Lehre (3. B.) vertritt M. Cato: das Sittlichgute ist das einzige Gut, denn das höchste Gut besteht in einem der Natur angemessenen und mit ihr übereinstimmenden Leben, indem wir also das Naturgemäße erwählen und das Naturwidrige verwerfen. Somit ist Ueberlegung und Unterscheidung erforderlich, was zu erwählen (προηγμένα) und nicht zu erwählen (ἀποπροηγμένα) und was keines von beiden (ἀδιάφορα) sei. Gegenstand solcher Ueberlegung ist auch der Selbstmord. Aus dem Naturgemäßen aber erwächst die menschliche Gesellschaft. Die Widerlegung (4. B.) wendet sich gegen die undurchführbare Loslösung der Tugend von den äußeren Dingen, die doch auch von der Natur gegeben sind und zum glückseligen Leben gehören; denn unsre Natur ist nicht bloß eine geistige, welche die Stoiker allein ins Auge fassen, sondern auch eine sinnliche, welche die Stoiker ignoriren —

ſo daß alſo die ſtoiſche Lehre auf die peripatetiſche als ihre Wahrheit zurückzuführen ſei. Dieſe peripatetiſche Lehre entwickelt (5. B.) Piſo in Athen: wenn die Natur unſre Lehrmeiſterin iſt, zu dieſer aber außer der ſinnlichen Seite vor Allem die Vernunft als der höchſte Theil der Natur gehört, die Tugend alſo in der Vernunftgemäßheit beſteht, ſo iſt das höchſte Gut derjenige vollkommene Zuſtand, wie er durch die Herrſchaft der Vernunft bei einem unverſehrten Zuſtand des Körpers bewirkt wird. Die Einwendungen Cicero's ſind von der Stoa her genommen. Wenn es außer dem Sittlichen und Unſittlichen noch andere Güter gibt, wie kann dann der Weiſe immer glückſelig ſein? Und anzunehmen, der eine Weiſe ſei glückſeliger als der andere, heißt das nicht die Folgerichtigkeit aufheben? So führt Cicero die peripatetiſche Moral auf die ſtoiſche und die ſtoiſche auf die peripatetiſche zurück. Beſonders ſcharf philoſophiſch iſt das nicht; aber es zeigt das Vorwiegen des praktiſchen Intereſſes, welches der peripatetiſch ermäßigten Stoa in der Moral zuneigt.

Dieſelbe Methode und Denkungsweiſe zeigen auch die Tuskulanen. Vorzugsweiſe dem (Stoiker) Chryſippus folgend, erörtert Cicero in dialogiſcher Form die praktiſchen Fragen des Todes (1. B.), der körperlichen Schmerzen (2. B.), des Kummers (3. B.), der übrigen Leidenſchaften (4. B.) und der Glückſeligkeit (5. B.). Ob der Tod ein Uebel ſei? Nicht nur kein Uebel, ſondern ein Gut — denn die Seele iſt unſterblich, was durch die betreffenden Beweiſe hiefür begründet wird — und ſelbſt wenn die Seele nicht unſterblich wäre, wäre der Tod kein Uebel, ſo daß wir ihn alſo verachten ſollen. So im 1. Buch. Das 2. handelt vom Schmerz. Ob er ein Uebel ſei? Allerdings: die Verneinung der Stoiker iſt nur ein Wortſtreit. Aber die Tugend überwindet ihn und lehrt ihn verachten. Es kommt alſo nur darauf an, die Tugend zu erwerben durch Uebung und durch die Vernunft. Das 3. Buch, vom Kummer, bringt zuerſt die ſtoiſchen Schlußreihen, welche beweiſen, daß der Weiſe frei vom Kummer iſt; denn er iſt tapfer, folgt ſtets der Vernunft, iſt mäßig, kennt weder Zorn, noch Mitleid, noch Neid, alſo auch nicht den Kummer. An dieſe Sätze ſchließt ſich dann Cicero in ſeiner eigenen Ausführung über die Leidenſchaften, zu denen auch der Kummer gehört, im Weſentlichen an. Der Kummer — iſt ſein Satz — iſt nur ein Uebel der Vorſtellung, nicht der Natur. Von dieſer Erkenntniß aus ſind denn auch die Troſtgründe wider den Kummer zu holen. Daran ſchließt ſich die Erörterung des 4. Buchs von den Leidenſchaften überhaupt.

Cicero vertritt den ſtoiſchen Satz, daß der Weiſe von den Leidenſchaften frei ſei gegenüber dem ariſtoteliſchen von den mittleren Zuſtänden der Leidenſchaften; denn wer eine Leidenſchaft zum Theil hat, der iſt nicht frei davon. Da alle Leidenſchaften auf Vorſtellungen beruhen, ſo muß ihnen von da aus entgegen getreten werden. Das 5. Buch endlich behandelt das Verhältniß der Tugend zur Glückſeligkeit. Da die Natur nur zur Vollkommenheit durch die Vernunft geſchaffen, die Vernunft aber gleich der Tugend iſt, ſo iſt nur der Tugendhafte glückſelig und die Tugend allein ein Gut; der Weiſe daher glückſelig auch unter Leiden und Qualen. — So ſchlägt hier überall die — wenn auch ermäßigte — ſtoiſche Denkweiſe durch.

Das Thema des Lälius von der Freundſchaft iſt ein im Alterthum vielfach und eingehend behandeltes. Beſonders an Theophraſt ſich anlehnend führt auch Cicero die ſittliche Bedeutung der Freundſchaft aus, wie ſie beſonders ſeit Ariſtoteles' Erörterung in ſeiner Nikomachiſchen Ethik Gegenſtand allgemeiner Anerkennung nicht bloß der peripatetiſchen Schule war. Nur etwa in der ſtärkeren Hervorhebung der politiſchen Bedeutung der Freundſchaft, die man übrigens auch in Griechenland nie verkannt hatte, zeigt ſich der Römer. Auch die Abhandlung über das Greiſenalter im Cato major läßt den Römer erkennen, ſpeziell auch in der Verherrlichung, welche in altrömiſcher Weiſe dem Landbau gewidmet wird.

Am meiſten ſtoiſchen Charakter trägt die Schrift De officiis ll. III an ſich, welcher Cicero die gleichnamige Schrift des Panätius zu Grunde legte. Die Bedeutung, welche die Schrift ſowohl für die chriſtliche Ethik (in Ambroſius' Schrift de officiis) als für die Denkweiſe der ſpäteren Zeit erlangt hat, rechtfertigt eine etwas eingehendere Betrachtung.

2. Im Anſchluß an Panätius handeln die drei Bücher: 1. vom Sittlichguten, 2. vom Nützlichen, 3. von der Kolliſion zwiſchen dem Guten und dem Nützlichen.[1] Im 1. Buch erörtert Cicero, nach den einleitenden Bemerkungen (I, 1—3) und nachdem er eine Ableitung der bekannten vier Kardinaltugenden aus den Grundtrieben des Menſchen als eines vernünftigen Weſens vorausgeſchickt (I, 4. 5), die Pflichten nach dieſem Tugendſchema. Die Tugend der Klugheit (φρόνησις), d. i. die Erkenntniß der Wahrheit, deren genus naturale — auf die Erkenntniß der Natur gehend — im Grunde gar nicht hieher

1) Ueber die Dispoſition vgl. beſ. Raph. Kühner's Dispoſ. in ſeiner Ueberſ. Stuttg. 1859, Einl. S. 20—34.

gehört, ſondern nur das genus honestum, das auf die Sittlichkeit geht, handelt Cicero nur kurz ab (I, 6), da dem Römer die wiſſenſchaftlichen Beſchäftigungen ſich den praktiſchen Aufgaben des Lebens unterordnen. Eingehender wird die Gerechtigkeit abgehandelt, zu welcher auch die Wohlthätigkeit (beneficentia) gehört, worauf die Geſelligkeit des Lebens beruht (I, 7—18); die Pflichten der Gerechtigkeit ſind: Niemanden Schaden zufügen (ne cui quis noceat), das Eigenthum achten, ſein Wort halten, wogegen die Ungerechtigkeit in der Beeinträchtigung des Andern (I, 7) — aus Furcht, Habſucht, Ehrſucht (I, 8) —, in der Nichtabwehr des Unrechts — aus falſcher Bequemlichkeit und Menſchenſcheu (I, 9) — und in Rechtsverdrehung beſteht (I, 10); worauf von den Pflichten der Gerechtigkeit gegen Beleidiger, namentlich gegen Staatsfeinde (I, 11—13) und gegen Sklaven (I, 13) gehandelt wird. Bei der Pflichtübung der Wohlthätigkeit aber iſt zu beachten, daß man damit wirklichen Nutzen ſtifte, nicht das Maß des eigenen Vermögens überſchreite, das Verdienſt des Andern, ſeinen Charakter, ſeine Geſinnung gegen uns, ſeine uns erwieſenen Dienſte, ſein Bedürfniß im Auge behalte (I, 14. 15). Die Wohlthätigkeit ſelbſt aber iſt theils allgemein auf das ganze Menſchengeſchlecht (universi generis humani societas) ſich beziehend (I, 16), theils beſondere, in Bezug auf Vaterland, Bürgerſchaft, Verwandtſchaft, Freundſchaft (I, 17), wobei jedoch die näheren Umſtände ſtets zu berückſichtigen ſind (I, 18). Die Tapferkeit muß mit Gerechtigkeit verbunden ſein, ſich auf das allgemeine Wohl beziehen (I, 19), von Leidenſchaft frei und mit Hochherzigkeit, Geringſchätzung irdiſcher Dinge und Gemüthsruhe verknüpft — was beſonders für den Staatsmann nöthig iſt — (I, 20. 21). Der Tapferkeit im Kriege ſteht die in der Staatsverwaltung ſich bewährende nicht nach (I, 22). Auch jene beruht mehr auf geiſtiger als auf körperlicher Kraft (I, 23), hat auch dem beſiegten Feinde gegenüber Pflichten zu beobachten und den perſönlichen Vortheil dem Ganzen unterzuordnen (I, 24). Und auch der Staatsmann hat für den Vortheil des Ganzen zu ſorgen, von Eigennutz und Parteiſucht ſich freizuhalten, Milde und Verſöhnlichkeit mit Strenge, wo dieſe nöthig iſt, aber ohne Leidenſchaftlichkeit, mit Beſcheidenheit im Glück, in allen Lagen aber mit Gleichmuth zu bewähren (I, 25. 26). Zur Tugend der Mäßigung (moderatio, σωφροσύνη) oder Sittſamkeit (verecundia), Selbſtbeherrſchung (temperantia), Beſcheidenheit (modestia) gehört das decorum (τὸ πρέπον), welches entweder in der Sittlichkeit überhaupt ſich kundgibt, der Erhabenheit

des Menſchen angemeſſen, oder ſpeziell namentlich auf die Mäßigkeit ſich bezieht und in einer gewiſſen edlen äußern Haltung zeigt (I, 27). Das Weſen des Anſtändigen beruht auf der Beobachtung des Naturgemäßen (I, 28), und ſeine Erweiſung beſteht in der Unterwerfung der Begierde unter die Vernunft, in der Beſonnenheit des Handelns und Gemeſſenheit des ganzen Benehmens (I, 29), im ſinnlichen Maßhalten (I, 30), in der Natürlichkeit des Benehmens je nach der individuellen Eigenthümlichkeit (I, 31), in der Nachahmung der Vorzüge der Aeltern (I, 32. 33). Daran ſchließen ſich Unterweiſungen über den Anſtand des Einzelnen je nach Alter und Lebensſtellung (I, 34) und im äußern Benehmen (I, 35); ſpeziell in Betreff der körperlichen Schönheit, der Kleidung, der Bewegung (I, 36), der öffentlichen und der geſelligen Rede (I, 37. 38), der Wohnung, der Geſchäfte (I, 39) und der Ordnung (I, 40). Ferner daß man in zweifelhaften Fällen bei gebildeten und erfahrenen Männern ſich Raths erholen, einem Jeden nach dem Maß ſeiner Verdienſte u. ſ. w. Ehre erweiſen (I, 41), die Künſte und Gewerbe nach jenem Geſichtspunkt würdigen ſoll (I, 42), und die Pflichten der Geſelligkeit denen der Klugheit oder Erkenntniß vorziehe (I, 43. 44). Eine kurze Rekapitulation des Ganzen ſchließt dieſe Unterſuchung ab (I, 45).

Das 2. Buch, welches vom Nützlichen handelt, geht nach etlichen einleitenden Bemerkungen (II, 1. 2) davon aus, daß der Menſch des Menſchen bedarf (3. 4), aber auch dem Menſchen den größten Schaden zufügen kann, alſo müſſen wir den Andern für unſern Nutzen zu gewinnen und zu verwenden ſuchen. Das iſt die Aufgabe der Weisheit und Tugend (5) und der entſprechenden Mittel, die ſie anwendet (6), nämlich Liebe und Freundſchaft (7. 8), Ruhm, Ehre und Achtung bei den Menſchen (9—11), deren Erwerbung aber wirkliche Vorzüge zur Vorausſetzung hat (12). Junge Männer gelangen zu Ruhm durch kriegeriſche Verdienſte, Beſcheidenheit und Wohlwollen gegen ihre Angehörigen, Anſchluß an angeſehene Männer, Gewandtheit der Rede, vor Allem der öffentlichen (13. 14). Ein beſonders wirkſames Mittel aber, die Menſchen zu gewinnen, iſt Wohlthätigkeit und Freigebigkeit (15), in öffentlichem Aufwand für das Volk (16. 17), in Unterſtützung Andrer, wodurch wir ſie uns verpflichten (18), in Dienſtleiſtungen gegen Einzelne (19. 20) und gegen den Staat (21—23). Dabei aber ſollen wir für unſre Geſundheit und Vermögen Sorge tragen (24). Eine vergleichende Abwägung verſchiedener Gegenſtände des Nützlichen ſchließt dieſe Abhandlung (25).

Das 3. Buch handelt dann von der Kollision zwischen dem Sittlichen und Nützlichen, welchen Punkt Panätius und Posidonius in ihren Untersuchungen bei Seite gelassen haben (III, 2). Prinzipiell betrachtet zwar kann ein solcher Konflikt gar nicht stattfinden, denn das Sittliche muß stets auch nützlich und das Nützliche stets auch sittlich gut sein. Aber was von der vollendeten Tugend des (idealen) Weisen gilt, gilt nicht auch von den Handlungen der gewöhnlichen Menschen. Hier treten allerdings solche Kollisionen ein, welche zu entscheiden sind (3. 4), und zwar nach der Vorschrift, daß der eigene Vortheil nicht mit dem Nachtheil des Andern gesucht werden darf (5), denn der Nutzen des Einzelnen muß mit dem der ganzen Menschheit als ein und derselbe angesehen werden (6). Wenn demnach das Nützliche mit dem Guten in Konflikt kommt, so ist es nicht das wirkliche, sondern nur das scheinbar Nützliche (7); denn im Wesen selbst können beide nicht wider einander sein, und auch die Hoffnung, verborgen zu bleiben, darf uns nicht zu einer unsittlichen Handlung verleiten (8. 9). Wenn nun aber solche Kollisionsfälle eintreten, so ist es entweder ein Konflikt des Nutzens mit der Gerechtigkeit (10—25) oder der Tapferkeit (26—32) oder der Mäßigkeit (32. 33). Mit der Gerechtigkeit findet ein scheinbarer Konflikt statt in der Freundschaft (10) oder im Staate (11) oder im Handel und Wandel (12—17). Immer muß die Rücksicht auf die Sittlichkeit maßgebend sein; von den Andern aber durch trügerische Angaben Vortheil zu ziehen ist eine Unsittlichkeit, welcher auch das Naturgesetz widerspricht. Gibt es nun auch in der Wirklichkeit nur wenige Menschen, die bei der Aussicht auf Straflosigkeit sich des Unrechts enthielten (18), so wird doch der wahrhaft rechtschaffene Mann unter keiner Bedingung Unrecht thun (19); denn das Nützliche darf nicht unsittlich sein und das Unsittliche nicht für nützlich gelten (20—22). Einzelne Beispiele erläutern (23) oder bestimmen das näher (24). Auch mit der Tapferkeit kann ein solcher Konflikt nicht stattfinden, denn der Widerstreit zwischen dem Nutzen und der Sittlichkeit wäre gegen die Grundgesetze der Natur (26—28). Bemerkungen und Erläuterungen über den Eid (29), die Verpflichtungen gegen den Feind (30) und Beispiele der Heilighaltung des Eides (31. 32) schließen sich daran. Also was gegen die Tapferkeit und Erhabenheit des Geistes ist, kann niemals nützlich sein, weil es nicht sittlich ist (32). Was endlich den Konflikt mit der Mäßigkeit, Enthaltsamkeit und Selbstbeherrschung betrifft, so ordnet der Grundsatz, daß das sinnliche Vergnügen das höchste Gut und der Schmerz das

höchste Uebel sei, die Tugend der Sinnlichkeit unter, während doch die Sinnlichkeit der Tugend untergeordnet sein soll; denn das sinnliche Vergnügen widerspricht der Tugend, sollte also von der Philosophie nicht mit derselben (wie das Thier mit dem Menschen) verbunden werden (33).

Diese Uebersicht zeigt schon, wie Cicero auf der einen Seite die ideale Betrachtungsweise der Stoa festzuhalten sucht, auf der andern Seite eine Reihe bedenklicher Konzessionen macht und die Reinheit der sittlichen Grundsätze wiederholt durch egoistische Rücksichten trübt.

3. Mit der Stoa unterscheidet er eine zweifache Pflichtenreihe: die des perfectum officium rectum (κατόρθωμα), die Ethik des Weisen, und die des officium medium commune (καθῆκον).[1] Jene eignet nur dem Weisen[2], diese den Menschen überhaupt.[3] Da aber der Weise nicht existirt — auch nicht in Cato[4] — so ist jenes ein, nicht wirkliches, Ideal, das in der Wirklichkeit eine Reihe von Abzügen sich gefallen lassen muß. Wenn nun die Sittlichkeit nach der bekannten Vierzahl der Tugenden beschrieben wird, aus denen sie conflatur et efficitur[5], so zeigt sich darin der antike Mangel einer einheitlichen Sittlichkeit, und in der Betonung der Handlung[6] der Mangel der Innerlichkeit derselben. Zwar betont Cicero auch die Gesinnung[7], und fordert, daß man auch die verborgenen Sünden meide[8], aber das Bestimmende ist doch boni viri nomen[9]; daher steht doch immer die Handlung im Vordergrund. Und wenn ferner die Stoa auch eine einheitliche Wurzel der Tugenden anstrebt, so ist das doch nur die natura, aus welcher Cicero die vier Kardinaltugenden ableitet[10], als dem Prinzip und Norm der Tugend; sie sind convenientia naturae[11]; convenienter naturae vivere ist das sittliche (stoische)

1) I, 3, 8. 2) III, 3, 14 ff.
3) III, 4, 15: haec officia — quasi secunda quaedam honesta esse dicunt, non sapientium modo propria sed cum omni hominum genere communia.
4) Dem doch nach Lael. de amic. 2 auch Sokrates nicht vorzuziehen ist.
5) I, 4, 14.
6) I, 6, 19: virtutis laus omnis in actione consistit — aristotelisch.
7) III, 8, 37: in ipsa dubitatione facinus inest, etiam si ad id non pervenerint.
8) l. c.: si omnes deos hominesque celare possimus, nihil tamen avare, nihil iniuste etc. faciendum. III, 9, 38: honesta enim bonis viris, non occulta quaeruntur. III, 19, 77: non modo facere sed ne cogitare quidem quidquam etc.
9) III, 20, 82: Der Schaden, si boni viri nomen eripuerit, ist größer als der Nutzen.
10) I, 4, 11.
11) I, 28, 98: Die Natur hat uns die Tugenden gegeben und lehrt sie. I, 28, 100.

Prinzip[1]; auch Geſetz und Recht wurzeln in der Natur.[2] Dieſe natura aber iſt nur eine Abſtraktion; und wenn ſie auch als göttliches Geſetz angeſehen wird, ſo ändert das nichts an ihrem abſtrakten Charakter. Damit bleibt auch dieſe (ſtoiſche) Moral im Bann der antiken Naturhaftigkeit[3] und wird nicht wahrhaft ſittlich.

4. Nun lehrt uns zwar die Natur im Menſchen den Menſchen, nicht bloß den Mitbürger erkennen, und bildet ſo die Vorausſetzung des ſtoiſchen Kosmopolitismus, weil die Grundlage der Moral eben nicht das poſitive ſtaatliche Geſetz, ſondern die allgemeine Natur iſt. Und ſo begegnet uns bei Cicero immer wieder die Idee der allgemein menſchlichen Geſellſchaft: hominum inter homines societas, universi generis humani societas[4], und die entſprechende Pflicht ſie zu bewahren[5] und für einander zu leben[6], den Menſchen im Menſchen zu achten[7], und man fühlt Cicero ab, daß dieß ein neuerer Gedanke iſt, welcher der Einſchärfung bedarf.[8] Daraus erwächſt der Begriff des Menſchthums, humanitas, nicht bloß im Sinn der moraliſchen Superiorität des Menſchen über Natur und Thierheit, ſondern auch als ſpezielle Aeußerung dieſer Superiorität im Sinn der Menſchlichkeit — im Gegenſatz zu dem inhumanum.[9] So ſehr darin ein Hinausſtreben über die antike Schranke der national und ſtaatlich bedingten Sittlichkeit[10] und eine Vorbereitung der chriſtlichen Stufe ſittlicher Denkweiſe liegt, ſo viel fehlt doch daran, daß aus jenem Gedanken die entſprechenden Konſequenzen gezogen würden. Denn wenn auch mit der Tugend der Gerechtigkeit das Wohlwollen

1) III, 3, 13.
2) III, 17, 69: naturae lex. III, 17, 72: juris natura fons.
3) Vgl. III, 3, 14. 16.
4) I, 7, 22. I, 16, 50. III, 6, 28: communis humani generis societas. 6, 32: hominum communitas. 17, 69. 33, 118.
5) I, 16, 51: servanda communitas.
6) I, 7, 22: non nobis solum nati sumus — homines hominum causa esse generatos, ut ipsi inter se aliis alii prodesse possent.
7) III, 5, 26. 27.
8) III, 17, 69: quod etsi saepe dictum est, dicendum est tamen saepius.
9) In dieſem Sinn ſind auch die Worte III, 6, 32: a communi tamquam humanitatis corpore zu verſtehen — denn ſo iſt auch nach Fr. Ritſchl's ſchriftlicher Meinungsäußerung zu leſen. Auch hier iſt humanitas das ideelle „Menſchthum", nicht die reale Menſchheit. Der genannte Gelehrte ſchrieb mir hierüber ſeinerzeit (2. Aug. 1867) u. a.: „Um die Vergleichung recht klar zu machen und das punctum saliens anſchaulich hervortreten zu laſſen, wird die Geſammtheit als „gleichſam allgemeiner Menſchheitskörper" bezeichnet. Das tamquam gehört weder zu corpore, noch bloß zu humanitatis — ſondern zu beidem; nur der Begriff des Menſchthumkörpers (d. i. des Menſchthumganzen) iſt es, der eine Milderung des metaphoriſchen Ausdrucks mittelſt eines tamquam empfahl".
10) Wiewohl der Römer die Staatsidee doch auch hierin nicht verleugnen kann; vgl. z. B. I, 17, 57. 21, 72.

(beneficentia, benignitas vel liberalitas) als Gemeinſchaftstugend verbunden wird[1] und hierin die chriſtliche Grundtugend der Liebe ſich anzukündigen ſcheint, ſo bleibt doch die Gerechtigkeit die oberſte Tugend und zwar mit ſehr entſchiedener Beeinträchtigung der Liebe.[2] Und wenn auch Hülfleiſtung empfohlen wird, ſo darf ſie doch dem Geber nicht läſtig ſein.[3] Die oberſte Norm iſt doch nur die Gerechtigkeit des suum cuique.[4] Und ſelbſt dieſe wird den Sklaven gegenüber nur ganz kurz erwähnt[5]: ihr werden hier nur ſo viele Zeilen gewidmet, als dem Kriegsrecht Seiten. Vollends eine eigentliche Barmherzigkeit kennt dieſe Ethik nicht. Das Wohlwollen hat ſeine Schranke an der Würdigkeit des Andern[6], wird alſo nicht unter den Geſichtspunkt der Liebe, ſondern nur der Gerechtigkeit, und nicht ſelten einer ſelbſtgerechten und hartherzigen[7] geſtellt. Unſern Freunden thun wir wohl[8] und je nachdem uns erwieſen worden[9]; und es iſt nicht wider die Natur, zuerſt für uns ſelbſt zu ſorgen[10], wenn es ohne Ungerechtigkeit gegen die Andern geſchehen kann.[11] Es iſt alſo eine ſehr reflexionsmäßige Sittlichkeit, die hier empfohlen wird, welche keine Ahnung von der Sinnesweiſe hat, wie ſie ſich z. B. Matth. 5, 46 f. ausſpricht.

5. Vollends wird die Reinheit des ſittlichen Beweggrunds getrübt durch die Frage des Nutzens, wie ſie im 2. Buch behandelt wird. Hier wird das Sittliche zum Mittel für den Zweck, ſomit entwürdigt. Denn die Tugend wird durch ihre Nutzbarkeit empfohlen. Weshalb denn auch hier die öffentliche Meinung über uns eine ſo große Rolle ſpielt.[12] Denn wenn auch von dem Grundſatz der Einheit des Nützlichen und des Sittlichen ausgegangen wird[13], ſo bleibt dieſer doch eine bloße Abſtraktion, welche für die Praxis andern realen Erwägungen weicht. Die Tugend iſt nützlich, um die Menſchen für uns zu gewinnen[14], ſie erweckt Bewunderung[15]; ſie iſt alſo keine tendenzloſe, ſondern eine ſehr tendenziöſe Tugend: colenda et retinenda justitia est cum ipsa per sese, tum propter amplificationem

1) I, 7, 20.
2) Z. B. I, 7, 20: ut ne cui quis noceat, nisi lacessitus injuria.
3) I, 16, 52: danti non molesta.
4) III, 5, 21. 5) I, 13, 41.
6) I, 14, 42. 45: ut in beneficentia dilectus esset dignitatis.
7) II, 18, 62: propensior benignitas esse debebit in calamitosos, nisi forte erunt digni calamitate.
8) I, 14, 43. 9) I, 15, 46. 47.
10) III, 5, 22. 11) III, 10, 42.
12) Z. B. II, 14 bei Beurtheilung der öffentlichen Gerichtsreden.
13) II, 3, 9. 14) II, 5, 17. 15) II, 10, 37.

honoris et gloriae.[1] So mögen wir uns denn belehren lassen, wie wir am besten diesen Zweck erreichen. Besonders ist es die Beredtsamkeit, die uns dienlich ist. Diese aber muß Konzessionen machen. Nicht bloß die Sitte bringt es mit sich, sondern es ist auch nicht wider die humanitas, z. B. einen Schuldigen zu vertheidigen.[2] Und mit der Wahrheit kann man es da nicht immer so genau nehmen.[3] Er würde das — fügt er hinzu — nicht zu schreiben wagen, wenn es nicht auch Panätius billigte. Da haben wir den reinen Probabilismus, welcher die Regung des Gewissens beschwichtigen muß. Es ist eine sich anbequemende Ethik, die nicht erhebt, sondern herabsteigt zur Meinung der Menschen. Denn immer wieder tritt an die Stelle des eignen innern sittlichen Selbstbewußtseins das Urtheil der Menschen[4]: weil jenes nicht am höchsten Gerichtshof des persönlichen Gottes seinen Anhalt und seine Norm hat, so richtet es sich nach dem niedrigeren Gerichtshof der öffentlichen Meinung. Das gilt auch von der Uebung der Barmherzigkeit. Statt des Wohlgefallens Gottes wird als Beweggrund geltend gemacht, daß wir uns das Wohlgefallen und die Dankbarkeit der Menschen dadurch erwerben.[5] Von seinem Recht etwas nachzulassen ist nicht nur liberale, sondern auch zuweilen fructuosum.[6] Den Verdacht des Geizes zu meiden soll uns das Urtheil der Menschen bestimmen.[7] Gastfreundschaft wird gelobt und ist geziemend.[8] Durch Wohlthaten verpflichten wir uns die Menschen.[9] Kurz, es ist eine selbstische Tugend. Dem gegenüber ist der stoische Satz: honestum solum bonum est, oder der peripatetische: honestum summum bonum est[10] nur abstrakte Rhetorik ohne praktische Konsequenzen.

6. Von größerem praktischen Gewicht dagegen ist die Betonung der menschlichen Gemeinschaft, durch welche die Frage des individuellen Nutzens unter den Gesichtspunkt der Allgemeinheit gestellt wird. Denn der individuelle Nutzen muß mit dem allgemeinen immer zusammenstimmen.[11] Die Rücksichtnahme nur auf das eigene Selbst zerreißt die menschliche Gesellschaft (communem humani generis societatem)[12], welche auf göttlicher Grundlage ruht, also Sache der Pietät ist.[13] So strebt die Moral wieder nach religiöser Begründung zurück,

1) II, 12, 42.
2) II, 14, 51: vult hoc multitudo, patitur consuetudo, fert etiam humanitas.
3) l. c.: non nunquam verisimile etiamsi minus sit verum defendere.
4) II, 11, 39. 5) II, 18, 63 ff. 6) II, 18, 64. 7) l. c.
8) l. c. 9) l. c. 10) III, 3, 11. 11) III, 6, 26. 12) III, 6, 28.
13) l. c.: ab iis (immortalibus) enim constitutam inter homines societatem evertunt.

von welcher sie sich im Laufe ihrer philosophischen Entwicklung gelöst hatte. Aber eben jene Allgemeinheit wieder ist die Schranke für die Liebesübung gegen die Einzelnen: das Staatsinteresse und die allgemeine Wohlfahrt dispensirt von der Pflicht gegen den Nächsten und rechtfertigt Beeinträchtigung desselben[1]; der Unnütze kann beraubt werden im Interesse der nützlichen Menschen.[2] Damit wird auch der Tyrannenmord gerechtfertigt[3]; nicht minder eine Art reservatio mentalis beim Eid[4] — kurz, durch diese Bresche, welche im Namen des Staatswohls und der allgemeinen Wohlfahrt gelegt wird, kann das ganze Heer liebloser Rücksichtslosigkeiten und Verleugnungen des Wohlwollens eindringen und das Prinzip der Menschheit und Menschlichkeit dem Einzelnen gegenüber in sein Gegentheil verkehren. Das ist aber die Folge der stoischen Grundlage selbst, denn da ihr Kosmopolitismus pantheistischer Art ist, also nur mit den Größen des Ganzen und des Einzelnen rechnet, muß das Einzelne natürlich dem Ganzen immer weichen. Dieß wird sich stets wiederholen, so lange die sittliche Betrachtungsweise nur von einem Allgemeinen und nicht von einem persönlichen Absoluten ausgeht, mit welchem auch der Einzelne nicht bloß als Theil des Ganzen, sondern selbst auch als selbständige Persönlichkeit gewürdigt und die Beziehung zwischen Gott und Mensch in einer Gemeinschaft vollzogen wird, in welcher mit dem Ganzen auch die einzelne Persönlichkeit sichergestellt und beider Interesse damit als identisch erkannt ist. Nur der christliche Theismus konnte daher eine solche Ethik begründen, welche die Naturhaftigkeit der Antike auch auf der Stufe des stoischen Kosmopolitismus nicht erreichen konnte. Aber wie er jene doch vorzubereiten berufen war, ersehen wir auch aus der popularphilosophischen Moral Cicero's.

7. Die sittlichen Zustände der folgenden Zeit führten der Stoa zahlreichere Jünger zu. Diese Philosophie schien den mannhaften Sinn der alten Republik zu erneuern. Der Ueberkultur gegenüber schien das Prinzip der Natur, welches die Stoa zu Grunde legte, das entsprechende Heilmittel zu bieten. Bis weit in die christliche Zeit herab, auch im Orient und hier vor Allem, machte sich die Forderung einer Rückkehr zur Natur geltend. Aber es war zumeist eine gemachte und unwahre Natur, zu der man zurückkehrte. So vor Allem bei den

1) III, 6, 30. 2) III, 6, 31.
3) III, 6, 32: hoc omne genus — ex hominum communitate exterminandum est.
4) III, 29, 108.

honoris et gloriae.[1] So mögen wir uns denn belehren lassen, wie wir am besten diesen Zweck erreichen. Besonders ist es die Beredtsamkeit, die uns dienlich ist. Diese aber muß Konzessionen machen. Nicht bloß die Sitte bringt es mit sich, sondern es ist auch nicht wider die humanitas, z. B. einen Schuldigen zu vertheidigen.[2] Und mit der Wahrheit kann man es da nicht immer so genau nehmen.[3] Er würde das — fügt er hinzu — nicht zu schreiben wagen, wenn es nicht auch Panätius billigte. Da haben wir den reinen Probabilismus, welcher die Regung des Gewissens beschwichtigen muß. Es ist eine sich anbequemende Ethik, die nicht erhebt, sondern herabsteigt zur Meinung der Menschen. Denn immer wieder tritt an die Stelle des eignen innern sittlichen Selbstbewußtseins das Urtheil der Menschen[4]: weil jenes nicht am höchsten Gerichtshof des persönlichen Gottes seinen Anhalt und seine Norm hat, so richtet es sich nach dem niedrigeren Gerichtshof der öffentlichen Meinung. Das gilt auch von der Uebung der Barmherzigkeit. Statt des Wohlgefallens Gottes wird als Beweggrund geltend gemacht, daß wir uns das Wohlgefallen und die Dankbarkeit der Menschen dadurch erwerben.[5] Von seinem Recht etwas nachzulassen ist nicht nur liberale, sondern auch zuweilen fructuosum.[6] Den Verdacht des Geizes zu meiden soll uns das Urtheil der Menschen bestimmen.[7] Gastfreundschaft wird gelobt und ist geziemend.[8] Durch Wohlthaten verpflichten wir uns die Menschen.[9] Kurz, es ist eine selbstische Tugend. Dem gegenüber ist der stoische Satz: honestum solum bonum est, oder der peripatetische: honestum summum bonum est[10] nur abstrakte Rhetorik ohne praktische Konsequenzen.

6. Von größerem praktischen Gewicht dagegen ist die Betonung der menschlichen Gemeinschaft, durch welche die Frage des individuellen Nutzens unter den Gesichtspunkt der Allgemeinheit gestellt wird. Denn der individuelle Nutzen muß mit dem allgemeinen immer zusammenstimmen.[11] Die Rücksichtnahme nur auf das eigene Selbst zerreißt die menschliche Gesellschaft (communem humani generis societatem)[12], welche auf göttlicher Grundlage ruht, also Sache der Pietät ist.[13] So strebt die Moral wieder nach religiöser Begründung zurück,

1) II, 12, 42.
2) II, 14, 51: vult hoc multitudo, patitur consuetudo, fert etiam humanitas.
3) l. c.: non nunquam verisimile etiamsi minus sit verum defendere.
4) II, 11, 39. 5) II, 18, 63 ff. 6) II, 18, 64. 7) l. c.
8) l. c. 9) l. c. 10) III, 3, 11. 11) III, 6, 26. 12) III, 6, 28.
13) l. c.: ab iis (immortalibus) enim constitutam inter homines societatem evertunt.

von welcher sie sich im Laufe ihrer philosophischen Entwicklung gelöst hatte. Aber eben jene Allgemeinheit wieder ist die Schranke für die Liebesübung gegen die Einzelnen: das Staatsinteresse und die allgemeine Wohlfahrt dispensirt von der Pflicht gegen den Nächsten und rechtfertigt Beeinträchtigung desselben[1]; der Unnütze kann beraubt werden im Interesse der nützlichen Menschen.[2] Damit wird auch der Tyrannenmord gerechtfertigt[3]; nicht minder eine Art reservatio mentalis beim Eid[4] — kurz, durch diese Bresche, welche im Namen des Staatswohls und der allgemeinen Wohlfahrt gelegt wird, kann das ganze Heer liebloser Rücksichtslosigkeiten und Verleugnungen des Wohlwollens eindringen und das Prinzip der Menschheit und Menschlichkeit dem Einzelnen gegenüber in sein Gegentheil verkehren. Das ist aber die Folge der stoischen Grundlage selbst, denn da ihr Kosmopolitismus pantheistischer Art ist, also nur mit den Größen des Ganzen und des Einzelnen rechnet, muß das Einzelne natürlich dem Ganzen immer weichen. Dieß wird sich stets wiederholen, so lange die sittliche Betrachtungsweise nur von einem Allgemeinen und nicht von einem persönlichen Absoluten ausgeht, mit welchem auch der Einzelne nicht bloß als Theil des Ganzen, sondern selbst auch als selbständige Persönlichkeit gewürdigt und die Beziehung zwischen Gott und Mensch in einer Gemeinschaft vollzogen wird, in welcher mit dem Ganzen auch die einzelne Persönlichkeit sichergestellt und beider Interesse damit als identisch erkannt ist. Nur der christliche Theismus konnte daher eine solche Ethik begründen, welche die Naturhaftigkeit der Antike auch auf der Stufe des stoischen Kosmopolitismus nicht erreichen konnte. Aber wie er jene doch vorzubereiten berufen war, ersehen wir auch aus der popularphilosophischen Moral Cicero's.

7. Die sittlichen Zustände der folgenden Zeit führten der Stoa zahlreichere Jünger zu. Diese Philosophie schien den mannhaften Sinn der alten Republik zu erneuern. Der Ueberkultur gegenüber schien das Prinzip der Natur, welches die Stoa zu Grunde legte, das entsprechende Heilmittel zu bieten. Bis weit in die christliche Zeit herab, auch im Orient und hier vor Allem, machte sich die Forderung einer Rückkehr zur Natur geltend. Aber es war zumeist eine gemachte und unwahre Natur, zu der man zurückkehrte. So vor Allem bei den

1) III, 6, 30. 2) III, 6, 31.
3) III, 6, 32: hoc omne genus — ex hominum communitate exterminandum est.
4) III, 29, 108.

Kynikern, wie ſie damals in Rom zur Geltung kamen. So ſehr man auch zum Theil ihren ſittlichen Ernſt, mit dem ſie den herrſchenden Sitten entgegentraten, und ihr Bemühen, durch populäre Moral-Vorträge und -Predigten Wirkung zu üben, würdigen mag, ſo fordert doch nicht ſelten ihre bettelhafte Erſcheinung und Lebensweiſe, in welcher ſie die Natur verwirklichen wollten, den Widerſpruch auch des Spottes heraus. Aber immerhin befördern ſie die Denkweiſe, welche die Philoſophie immer mehr in die Lebenspraxis ſetzte — eine Entwicklung, welche die Denkweiſe und den Sprachgebrauch auch der nächſten chriſtlichen Jahrhunderte beſtimmte. Oder die Philoſophie wurde, wie es bei Q. Sextius Niger und den Sextiern[1] der Fall war, ganz in römiſcher Weiſe rein praktiſch als ſchlagfertige Tapferkeit der Tugend gefaßt, vermöge deren der Weiſe auch Jupiter gleichſtehe, und damit die Stoa im ſtrengeren Sinn, wie ſie Seneka vertrat, vorbereitet. Aber es war eine pathetiſche und rhetoriſche Philoſophie, deren Kraft weſentlich in den Worten beſtand, was die Stoiker der römiſchen Kaiſerzeit vertraten.

4. Seneka.

Chr. Ferd. Baur, Seneca u. Paulus, das Verhältniß des Stoicismus zum Chriſtenth. nach den Schriften Seneca's (Hilgenf. Ztſchr. 1858. 2. u. 3); neu herausg. v. Ed. Zeller in drei Abhandlungen zur Geſch. der alten Philoſ. u. ſ. w. Lpz. 1876. H. Schiller, Die ſtoiſche Oppoſition unter Nero. Werth. 1867. 68. K. Franke, Stoicism. u. Chriſtenth. Bresl. 1876. Aubertin, sur les rapports supposés entre Sénèque et Paul. Par. 1857. 69. Kreyher, Annäus Seneca u. ſ. Beziehungen zum Urchriſtenthum. Berl. 1887 (Seneka iſt ein Chriſt, identiſch mit dem Theophilus der Ap.-Geſch. und mit dem κατέχων 2 Theſſ. 2, 6. 7). Die übrige Liter. bei Ueberweg-Heinze I, 222 f.

1. Seneka (4 v. Chr. bis 65 n. Chr.) iſt im Ganzen der korrekteſte und zugleich der einflußreichſte Vertreter der Stoa, wie ſie ſich auf römiſchem Boden und zu jener Zeit geſtaltet hatte, und von ſehr großer literariſcher Fruchtbarkeit, beſonders in jenen acht Jahren der korſikaniſchen Verbannung. Vor Allem ſind ſeine an Lucilius gerichteten 124 Briefe eine Art moraliſchen Handbuchs. Dazu kommen dann noch ſeine 7 BB. von den Wohlthaten, die Troſtſchriften an ſeine Mutter Helvia, an Polybius, an Marcia, ſeine Abhandlungen über den Zorn (3 BB), von der Gemüthsruhe, von der Unerſchütterlichkeit des Weiſen, von der Muße des Weiſen, von der Kürze des Lebens, vom ſeligen Leben, von der Vorſehung u. a. Seneka hat weſentlich mit dazu beigetragen, die ſtoiſche Denkweiſe — in der ermäßigten Geſtalt, in welcher er ſie vertritt — zur allgemeinen religiös-ſittlichen Ueberzeugung der ernſter Geſinnten zu machen. Er repräſentirt in entſchiedener Weiſe die praktiſche Wendung, welche die Philoſophie ſeit länger genommen hatte. Bloß theoretiſche Unterſuchungen haben ihm keine Bedeutung; Philoſophie iſt Lebenslehre und Lebenskunſt. Wiederholt kommt er in ſeinen Briefen darauf zurück[1]; der Philoſoph iſt alſo ein Pädagog der Menſchheit[2] und der Haupttheil der Philoſophie Pflichtenlehre. Das ſtoiſche Prinzip der Natur iſt auch ihm die Grundlage; Naturgemäßheit das Ideal, dieſe aber identiſch mit Vernunftgemäßheit. Jene Natur iſt Gott und identiſch mit der allgemeinen Vernünftigkeit des Seins, d. h. mit der Naturnothwendigkeit.[3] Der Vertreter dieſer allgemeinen Vernunft iſt ihm aber der Weiſe. Mit ſeinem ganzen rhetoriſchen Pathos zeichnet Seneka das ideale Bild des Weiſen. Der Idealismus der Stoa hat durch ihre ausſchließliche Geltendmachung des innern Vernunftgeſetzes die innere Selbſtändigkeit und Unabhängigkeit des Einzelnen von allem Aeußeren zu gewinnen und ſo ſeine Freiheit zu ſichern geſucht. Dieſe innere Freiheit aber wird von ihr in dem Idealbild des Weiſen geſchaut. Seneka kann ſich nicht genug thun, die Selbſtgenugſamkeit der Tugend[4], die Vollkommenheit, Freiheit, Glückſeligkeit des Weiſen, ſeine Unabhängigkeit von allen äußern Gütern, Uebeln[5] u. ſ. w. zu ſchildern und zu rühmen. Da die Vernunft den Menſchen zum Menſchen macht[6], ſo beſteht die Glückſeligkeit nur in der Vollkommenheit der Vernunft.[7] Darin iſt der Weiſe gottgleich, ja, da er doch nur

1) Sen. Ep. 64.

1) Z. B. Ep. 20, 2: facere docet philosophia, non dicere. 89, 18: quidquid legeris ad mores statim referas. 89, 23: omnia ad mores et sedandam rabiem affectuum referens.

2) Ep. 89, 13: tamquam quidquam aliud sit sapiens, quam generis humani paedagogus.

3) Z. B. de benef. IV, 7, 1: quid aliud est natura quam deus et divina ratio toti mundo partibusque eius inserta?

4) Z. B. Benef. VII, 2, 1: nec malum esse ullum nisi turpe, nec bonum nisi honestum. IV, 2, 3: virtus — ipsa summum bonum. De vita beata 9, 4 (virtus) ipsa pretium est. 15, 2: ne gaudium quidem quod ex virtute oritur, quamvis bonum sit, absoluti tamen boni pars est, non magis quam laetitia et tranquillitas — — sunt enim ista bona, sed consequentia summum bonum, non consummantia.

5) Z. B. Ep. 85, 39: tu illum (sapientem) premi putas malis? utitur.

6) Ep. 121, 14.

7) Ep. 92, 2: in hoc uno positam esse beatam vitam, ut in nobis ratio perfecta sit.

ein Menſch iſt, im Grunde noch höher als Gott.[1] Der ausgeſprochenſte Hochmuth iſt hier die Baſis der Tugend. Stärker nun aber als in der früheren Stoa und in geradezu platoniſirender dualiſtiſcher Weiſe wird dieſe geiſtige Innenſeite des Menſchen ſeiner ſinnlichen Außenſeite gegenübergeſtellt. Die aus der Gottheit ſtammende und zu ihr gehörige Vernunft oder Seele des Menſchen hat am Leibe nur ihre Wohnung[2], im Uebrigen iſt dieſer — caro[3] — ihr fremd und entgegengeſetzt, nur eine Hülle, eine vorübergehende Behauſung, eine Laſt, eine Feſſel, von welcher frei zu werden wir uns ſehnen; erſt mit der Befreiung aus dieſem Kerker beginnt das wahre Leben der Seele.[4] In dieſer Gedankenreihe macht ſich ein asketiſcher Zug geltend, mit welchem ſich die künftige Periode des Neuplatonismus ankündigt. Denn die Seele ſelbſt iſt heilig, ewig, unverletzlich.[5] In dieſem Gefühl der weſentlichen Göttlichkeit und Gottgleichheit ſieht denn der Weiſe verächtlich auf alles Aeußere herab und findet in der Tugend allein, wie ſie ſeinem Geiſte weſentlich iſt, die Glückſeligkeit.[6] Freilich beſteht dieſe Glückſeligkeit nur eben in jener innern Freiheit und Unabhängigkeit von allem Aeußern; ſo daß damit nur idem per idem ausgeſagt wird und Urſache und Wirkung im Grunde identiſch ſind. So iſt es nicht eigentlich eine poſitive, ſondern nur eine negative Glückſeligkeit, eine Abſtraktion von allem Poſitiven, wie denn dieſer ganze Stoicismus nur eine Abſtraktion iſt; im Weſentlichen beſteht die Glückſeligkeit in der Gemüthsruhe.[7] Dieſes ſtoiſche Ideal der Apathie iſt dann ſchließlich kaum verſchieden von der epikureiſchen Ataraxie. Und ſo liebt es denn auch Seneka, gerade von Epikur Belegſätze anzuführen.

1) Ep. 53, 11: est aliquid quo sapiens antecedat deum.
2) Ep. 41, 2: sacer intra nos spiritus sedet — habitat deus. Ep. 66, 12: ratio autem nihil aliud est quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa. 31, 11: animus rectus, bonus, magnus iſt ein deus in corpore humano hospitans.
3) Ep. 65, 22.
4) Ep. 65, 16: corpus hoc animi pondus ac poena est: premente illo urgetur, in vinculis est, nisi accessit philosophia. 21: vinculum aliquod libertati meae circumdatum, — obnoxium domicilium. 22: contemptus corporis sui certa libertas est. 92, 13. 33: velamentum, onus necessarium. 120, 14: nec domum esse hoc corpus sed hospitium et quidem breve hospitium. 102, 26: Der Todestag iſt aeterni natalis — depone onus: quid cunctaris?
5) ad Helv. 11, 7: animus quidem ipse sacer et aeternus est et cui non possit inici manus.
6) Z. B. Ep. 74, 1: qui omne bonum honesto circumscripsit intra se felix est.
7) Z. B. Ep. 75, 18: tranquillitas animi et expulsis erroribus absoluta libertas. Quaeris quae sit ista? non homines timere non deos, nec turpia velle nec nimia, in se ipsum habere maximam potestatem: inaestimabile bonum est, suum fieri.

2. Aber freilich, wo iſt dieſer Weiſe, welchem alles Aeußere, was ſonſt die Menſchen Güter und Uebel nennen, gleichgültig iſt, und der in ſeiner göttlichen Gemüthsruhe ſich über alles das Irdiſche erhebt? Seneka wenigſtens iſt es nicht; Worte ſind es, pathetiſche, hochtrabende Worte, mit denen die Wirklichkeit wenig ſtimmt. Es iſt ein Ideal — wir glauben gern: ein redlich gemeintes Ideal. Aber es wird nur um ſo rhetoriſcher geſchildert, je entfernter die Wirklichkeit davon iſt. Auch Seneka's eigene Wirklichkeit. Was wir von ſeinen Citrustiſchen u. ſ. w. wiſſen, zeigt wenig von der gerühmten Verachtung alles Aeußerlichen, ſein Verhältniß zum Hof wenig von Charakterhaftigkeit, und ſeine unmännlichen Klagen über die Verbannung auf Korſika ſtimmen ſchlecht mit ſeinen ſtolzen Worten über das erhabene Schauſpiel, welches der Weiſe im Unglück auch den Göttern darbiete.[1] Nur ſein Tod kann einigermaßen mit den Widerſprüchen ſeines Lebens zu ſeinen Deklamationen verſöhnen. So hat er ſich denn auch ſelbſt nur als einen Fortſchreitenden, nicht als einen Weiſen zu bezeichnen[2], von Weiſen überhaupt in der Wirklichkeit nicht zu reden gewagt. Er muß ſich zu bedeutenden Konzeſſionen an die Wirklichkeit verſtehen. Wir müſſen uns begnügen, den Göttern ſoweit nachzueifern, als eben die menſchliche Schwachheit es verſtattet.[3] Er kommt bei einem unüberbrückbaren Dualismus zwiſchen Ideal und Wirklichkeit an, gegen den auch Plato ſchließlich keine andere Hülfe wußte, als die Anweiſung an den Tod. So auch Seneka. Der Tod iſt die Freiheit. Und die Stoa jener Zeit hat mit dem patet exitus bekanntlich Ernſt gemacht. Wenn das aber das letzte Wort der Weisheit iſt, ſo iſt es die Deſperation des Peſſimismus, welche auf alle Hülfe verzichten muß.[4] Aber gerade das dient der Vorbereitung eines Neuen. Jener Idealismus, welcher die innere Freiheit fordert, iſt eine formale Vorbereitung — ihre Erfüllung eben die Verweiſung nicht bloß an den Gott in uns, der gefeſſelt iſt, ſondern an einen Gott außer und über uns, zu welchem in perſönlichem Verhältniß zu ſtehen der Welt innerlich entnimmt. Und

1) De provid. 1 ff. spectaculum dignum ad quod respiciat intentus operi suo deus (2, 8). Ep. 64, 4. 85, 39 u. ö.
2) Z. B. vit. beat. 17, wo er ſich ſolche Einwendungen ſelbſt entgegenhält.
3) Benef. 1, 1, 9: quantum humana imbecillitas patitur.
4) Denn wenn Seneka auch — mit faſt chriſtlichem Ausdruck — vom Tod als dem Geburtstag des ewigen Lebens (in alium maturescimus partum; dies iste, quem tanquam extremum reformidas, aeterni natalis est, ep. 102, 23. 26), von dem breve hospitium des Leibes (ep. 120, 14), der Freiheit und Seligkeit des himmliſchen Lebens u. dgl. redet, ſo iſt das Alles nur überſchwengliche Rhetorik einer im Grunde pantheiſtiſchen Denkweiſe, welche eine perſönliche Unſterblichkeit nicht kennen kann.

dieser absolute Verzicht des Pessimismus ist die negative Vorbereitung auf die Zeit nicht bloß eines sittlichen Bewußtseinsfortschritts, sondern der Ermöglichung eines neuen sittlichen Könnens.

Denn wenn Seneka schon bei sich und den Besseren seiner Zeit mit einem Verzicht schließen mußte, so lautete noch viel mehr gegenüber der herrschenden sittlichen Wirklichkeit der Masse sein Urtheil völlig pessimistisch. Es mag in jenen bekannten Aeußerungen[1] noch so viel Rhetorisches nach seiner Gewohnheit mit unterlaufen, so bleibt doch genug übrig, was als absolute Verzweiflung an der Menschheit und ihrer sittlichen Heilung erscheinen muß. Was hilft dann die Heilkunst und Pädagogie der Philosophie?

3. Auch die kosmopolitische Idee, durch welche diese Stoa die Schranken des Alterthums überschritt, schloß keine Kraft der Heilung in sich. Allerdings tritt uns hier der Gedanke der Menschheit, des Menschthums und auch der Menschenliebe in einer Stärke entgegen, wie bisher nicht. Wenn das Interesse der früheren Zeit sich dem Staatswesen zuwandte, so lag es schon in den thatsächlichen Verhältnissen der Gegenwart, daß dieses Interesse zurücktrat, und so kam die Wirklichkeit nur der Entwicklung entgegen, welche der philosophische Geist auf das Kosmopolitische genommen hatte. Zwar zog es den Römer oder den Hofmann immer wieder in den Umkreis des politischen Lebens, aber damit ging doch ein starker Ueberdruß daran Hand in Hand, und die Gedanken suchten die Heimat des Geistes in der Welt überhaupt. Denn der Weise findet keine einzelne respublica, die ihm zusagen könnte, so daß er das otium der Zurückziehung vom politischen Leben allem andern vorzieht.[2] So lebt er der major respublica der Welt, ein Leben der contemplatio sowohl wie der actio.[3] Nicht bloß die gemeinsamen politischen Gesetze verbinden ihn mit andren, sondern die gemeinsame Vernunft. Dieses allgemeine Weltgesetz verbindet ihn mit allen zum corpus magnum der allgemeinen

1) De ira II, 8. 9: omnia sceleribus ac vitiis plena sunt. — Certatur ingenti quodam nequitiae certamine: major quotidie peccandi cupiditas, minor verecundia est. Expulso melioris aequiorisque respectu quocumque visum est, libido se impingit. Nec furtiva jam scelera sunt; praeter oculos eunt, adeoque in publicum missa nequitia est et in omnium pectoribus evaluit, ut innocentia non rara sed nulla sit etc. III, 36.

2) De otio VIII, 1: negant nostri sapientem ad quamlibet rempublicam accessurum. De tranquill. an. I, 10: sequor Zenona, Cleanthen, Chrysippum, quorum nemo ad rempublicam accessit. Selbst Mark Aurel spottet über die Staatsmänner IX, 29.

3) De otio IV, 2. V, 1.

menschlichen societas.[1] So lebt der Einzelne indem sich, damit zugleich den Andern. Das schlingt ein Band der Gemeinschaft um alle Menschen. Aber das ist nicht eine sittliche Gemeinschaft im eigentlichen Sinn, sondern sie ist von Natur gegeben. Sie ist nicht Sache des Willens, sondern der Geburt. Es ist auch hier die Auflösung des Ethischen in das Physische, wenn es auch die Vernunft ist, welche das Gemeinschaftsband bildet. Diese Vernunft, der Geist gilt an sich als das Sittliche; aber eben deßhalb ist es nicht sittliche Gesinnung im eigentlichen Sinn, geschweige daß es auf diesem Wege zu einer Erneuerung derselben käme. Wohl macht sich das lebhafte Bewußtsein der Zusammengehörigkeit geltend und bereitet sich so der wirkliche Universalismus des Christenthums vor.[2] Die alte stoische Starrheit und Abgeschlossenheit wird gemildert durch eine weichere Stimmung. Die Sätze der Stoa selbst bleiben; Mitleid im eigentlichen Sinn kennt auch Seneka nicht. Der antike Aristokratismus zeigt sich auch hier im Selbstbewußtsein des Weisen. Denn so schön Seneka von der Freundschaft redet[3], so ist die Freundschaft doch nur unter den Weisen, und diese sind an und für sich schon Freunde, weil sie alle die Tugend lieben.[4] Damit aber hört die Freundschaft auf, ein konkretes persönliches Verhältniß zu sein und geht über in die allgemeine Vernunftgemeinschaft. So bleibt denn auch daneben der stoische Satz in voller Geltung, daß der Weise sich selbst genug ist und auch der Freundschaft nicht bedarf ad beate vivendum, sondern nur etwa, um die wichtige Tugend der Freundesliebe zu üben.[5] So ist der Freund nur Mittel zur eigenen Herrlichkeit. Der Weise bleibt der irdische Gott, der mit sich selbst allein[6] in der Selbstbetrachtung lebt.

4. Vermöge der allgemeinen Menschengemeinschaft hat auch der Sklave weil Antheil am Menschen, so auch an der Vernunft; also an der Tugend. Die servitus erstreckt sich nicht über den ganzen Menschen, pars melior eius excepta est.[7] Sind dieß auch zunächst

1) Ep. 95, 52. 48, 3. De ira II, 31, 7: (homines) ad coetum geniti sunt.

2) Um an etliche verwandte christliche Aeußerungen zu erinnern, so vgl. Ep. ad Diogn. Tertull. Apol. c. 38: unam omnium rempublicam agnoscimus mundum. Klem. Alex. Strom. I, 4 extr.: λέγουσι γὰρ καὶ οἱ Στωικοὶ τὸν μὲν οὐρανὸν κυρίως πόλιν, τὰς δὲ ἐπὶ γῆς ἐνταῦθα οὐκέτι πόλεις etc. Minuc. Felix Octav.: non possis pulchre gerere rem civilem, nisi cognoveris hanc communem omnium mundi civitatem. Basil. Ep. 41 ad Maximum: πολίτην σεαυτὸν τῆς οἰκουμένης ἐποίησας.

3) Z. B. Ep. 9. 4) De benef. VII, 12.

5) Ep. 9, 13. 6) Ep. 9.

7) De benef. III, 18–20: nulli praeclusa virtus est, omnibus patet. potest servus justus esse.

nur theoretische Sätze, so bleiben sie doch mit der Zeit nicht ohne praktische Konsequenz, auch für die rechtliche Anschauung. Jene weichere Stimmung aber, welche in das System stoischer Gedanken einzieht, gilt weil dem Menschen im Einzelnen, so den Menschen überhaupt. Es bahnt sich ein Analogon der allgemeinen Menschenliebe an. Der antike Satz: dem Freunde Freund, dem Feinde Feind, mit welchem auch das Recht der Rache begründet wurde, macht dem Wohlwollen Platz. Seneka hat für Nero eine Empfehlung der Gnade, an einen Freund über den Zorn, nämlich über die Besänftigung desselben, vor Allem aber die große und wichtige Abhandlung über die Wohlthaten geschrieben. In allen diesen macht sich eine Milderung und Erweichung der stoischen Denkweise geltend, welche schon als Vorbote der neuen Zeit gelten kann, die im Anbruch war. Es ist der Gedanke der Menschheit, welchen aus dem nationalen Partikularismus herauszuarbeiten der Beruf der Stoa war, und welcher sich hier mit einer gewissen Gemüthstheilnahme verband — ohne freilich über theoretische Sätze hinauszukommen und eine Macht für die Wirklichkeit zu werden. Hiefür mußten andere Quellen erschlossen werden, als sie der Philosophie zu Gebote standen.

5. Ihre Kraft hatte die Moral von Anfang an aus der Religion gezogen. Nachdem die philosophische Moral diesen Zusammenhang gelöst hatte, suchte sie am Ausgang dieser Entwicklung dieß Band wieder zu knüpfen. Besonders seit Seneka nahm die stoische Moralphilosophie eine stärkere religiöse Färbung an. Die Stoa hat von früh an, besonders in Kleanthes, eine religiöse Stimmung gepflegt. Sie wollte nicht bloß ein philosophisches, sondern zugleich ein religiöses System sein und hat auch zu den Volksreligionen ein positives Verhältniß eingenommen, freilich nur eben der Akkommodation und durch die Mittel einer willkürlichen Allegorisirung. Aber es ist die religiöse Stimmung des Pantheismus. Natur, Vernunft, Gottheit u. s. w. sind ihr identische Begriffe. So ist es denn auch zu verstehen, wenn Seneka diesen religiösen Ton stärker anschlägt als die Früheren. Dem Gesetz der Gottheit folgen ist ihm nichts anderes als der Natur folgen; denn die Natur ist nichts anderes als Gott und umgekehrt, und als die allgemeine Weltvernunft.[1] Er redet fast christlich von der Einwohnung der Gottheit und ihrem heiligen Geist in uns.[2] Aber das

1) De benef. IV, 7, 1: quid aliud est natura quam deus et divina ratio toti mundo partibusque eius inserta?
2) Ep. 41, 2: sacer intra nos spiritus sedet.

ist nichts anderes, als die von Natur uns einwohnende Vernunft — deus in corpore humano hospitans.[1] Dieser Gott ist also nur eine Abstraktion, die Abstraktion der Welt, kein lebendiger Gott, eine Naturmacht, keine lebendige geschichtliche Größe, ohne lebendige Einwirkung auf die Begebenheiten der Welt, daher auch keine Macht einer sittlichen Geschichte des Menschen. Indem diese Anschauung von der Gottheit über die Grenzen der Schule hinaus zur allgemeinen Anschauung der Gebildeten wurde, schien der Monotheismus zur Herrschaft über die ausgehende alte Welt gekommen zu sein. Aber es war nur ein scheinbarer Monotheismus — im Grunde doch nur pantheistische Denkweise und Stimmung. Nur ein Gott, welcher sich als Herrn der Geschichte erweist und sich geschichtlich offenbart, konnte auch eine neue geschichtliche Stufe der Sittlichkeit eröffnen. Darnach ist auch zu verstehen, was Seneka in schönen Worten, speziell in seinen Schriften über die Vorsehung und vom seligen Leben, von der Vorsehung und der Ergebung in ihre Fügungen redet. Deum sequere. Deo parere libertas est. Es ist keine wirkliche Vorsehung, die er lehrt; denn es ist Naturnothwendigkeit; und so denn auch keine freie Ergebung, sondern Resignation. Das ist ganz die alte stoische Lehre. Der Unterschied ist nur der einer religiöseren Sprache und einer milderen Stimmung. Und so stimmt denn Seneka auch im Urtheil über den Selbstmord mit der früheren Stoa überein. Der Selbstmord ist ihm die höchste Bethätigung und der Weg der Freiheit.[2] Es ist die alte Selbstherrlichkeit des Weisen, welcher Gott gleich, ja nach Plinius eben in der Möglichkeit des Selbstmords über ihm ist. Dieser stärkste Ausdruck antiker Selbstherrlichkeit aber ist zugleich die stärkste Ohnmachtserklärung.

Darnach ist denn auch die Frage nach der scheinbaren Verwandtschaft der Lehre Seneka's mit dem Christenthum zu beurtheilen. Von alters her hat man eine solche angenommen und auch einen Briefwechsel zwischen ihm und Paulus erdichtet, der freilich für zwei so geistreiche Männer sehr überraschend nichtssagend ist. Aber auch ohne das hat man auch in neuerer Zeit (Bruno Bauer, Karl Schmidt in Straßburg) und besonders nachdrücklich Kreyher in der oben erwähnten Schrift die Berührungen Seneka's mit biblischen Gedanken im Sinn der Abhängigkeit Seneka's (von Paulus) betont. Und allerdings die

1) Ep. 31, 11.
2) De prov. 6, 7: patet exitus; — brevis ad libertatem via. Ep. 12, 10: agamus deo gratias quod nemo in vita teneri potest u. ö.

Worte lauten oft auffallend verwandt. Aber die Denkweiſe iſt, wie wir ſahen, eine grundverſchiedene. Hat Seneka vielleicht etliche chriſtliche Worte gehört und ſie für ſeine Gedanken verwendet? Möglich wäre es, beweiſen kann man nichts. Die Wege, auf denen ſeine Gedanken ſich bewegen, ſind grundverſchieden. Zum Ziel einer wirklichen Lebenserneuerung führen ſie nicht.

Und anders iſt es auch bei den folgenden Stoikern nicht.

5. Epiktet.

1. Immer entſchiedener nimmt die Philoſophie eine praktiſche Richtung. Das vorwiegend theoretiſche Intereſſe war längſt zurückgetreten. Und die Zuſtände des wirklichen Lebens legten es genugſam nahe, auf Heilung bedacht zu ſein. So bezeichnete Muſonius Rufus, Seneka's jüngerer Zeitgenoſſe, die Aufgabe der Philoſophie als Anweiſung der ſittlichen Heilung der Menſchen; denn die Menſchheit war krank und bedurfte der Heilung. Darin ging ihm die ganze Bedeutung der Philoſophie auf. Eine andere Arznei aber wußte man nicht; denn die Religion erſchien allzu unvermögend dazu. Die Philoſophie iſt alſo der einzige Weg zur Tugend; ein für alle nothwendiger. Philoſophie treiben heißt ſich der Tugend befleißigen; ein Philoſoph und ein Tugendhafter oder Guter ſind identiſche Begriffe. Das waren die Gedanken des Muſonius. Und dem entſprechend war auch ſein Unterricht. Er hatte durchaus praktiſche Tendenz; er ſuchte ſittliche Einwirkung zu üben, und, wie uns Epiktet, ſein Schüler, berichtet, jeden Einzelnen perſönlich zu treffen; mehr wie ein Prediger als wie ein Lehrer der Erkenntniß. Es war natürlich, daß dieſe praktiſche Tendenz ihn in die Nähe der Askeſe führte. Denn Entſinnlichung war das letzte Wort der alten Welt.

2. Jene praktiſche Richtung ſetzte ſein größerer Schüler Epiktet fort, aus Hierapolis in Phrygien, ein Sklave des Epaphroditus, des Freigelaſſenen Nero's, ſchwächlich und lahm, vielleicht durch Mißhandlung ſeines Herrn geworden; ſpäter frei geworden, mußte er unter Domitian mit den übrigen Philoſophen Rom verlaſſen und ging nach Nikopolis in Epirus. Dort hat ihn Arrianus, ſein bewundernder Schüler, gehört, und ſeine Vorträge aufgezeichnet in den διατριβαί (dissertationes), woraus er dann ſpäter das ἐγχειρίδιον zuſammenſtellte. Auch für Epiktet geht die Bedeutung der Philoſophie in ihrer ſittlichen Abzweckung auf. Die Philoſophie ſoll den Menſchen

gut machen; die Vorausſetzung iſt die Erkenntniß ſeiner Schwäche[1] und die Ueberzeugung, daß er ſchlecht ſei.[2] Denn der Philoſoph iſt ein Arzt, zum Arzt aber kommen nicht die Geſunden, ſondern die Kranken.[3] Alſo iſt ſeine Aufgabe nicht theoretiſche Belehrung, ſondern ſittliche Einwirkung.[4] Denn die Wahl ſteht bei uns. Wir vermögen uns zu überwinden. Epiktet will dazu anleiten. Wenn bei Seneka die Rhetorik überwiegend iſt und ihr Kontraſt mit der eigenen Wirklichkeit ihre Wirkung beeinträchtigt, ſo iſt hier zwiſchen Wort und Leben eine ganz andere Uebereinſtimmung. Das verlieh auch ſeinem Worte eine ganz andere Wirkung und nöthigt auch uns Anerkennung ab. Die Doktrin ſelbſt verfolgt die Bahn Seneka's. Nur iſt das religiöſe Moment hier noch ſtärker vertreten wie dort. Gottes ſollen wir gedenken, ihn als Helfer und Beiſtand anrufen[5]; der Menſch iſt beſtimmt, das Lob Gottes zu ſingen[6]; denn er iſt Gottes Sohn[7] und berufen, Schauer und Erklärer ſeiner Werke zu ſein.[8] „Epiktet iſt erfüllt von dem Gedanken an die Gottheit, die unſere Reden und Geſinnungen kennt, von der alles Gute herkommt“, und die der Philoſoph ſtets vor Augen haben ſoll.[9] Aber wenn er von der Vorſehung redet, ſo iſt es auch hier nicht eine Vorſehung in unſrem Sinn, ſondern es iſt das Walten der Naturmacht; alſo die Ergebung in ihren Willen, nichts als die Reſignation gegenüber der Naturordnung und ihrer Nothwendigkeit.[10] Iſt die Gottheit die Natur ſelbſt, ſo iſt die Gottesverwandtſchaft des Menſchen nicht eine ſittlich bedingte, ſondern eine naturhaft geſetzte, ſofern der Menſch von Haus aus an der Natur und an der allgemeinen Weltvernunft Theil hat. Das macht ihn gottgleich.[11]

---

1) Dissert. II, 11, 1: ἀρχὴ φιλοσοφίας — συναίσθησις τῆς αὐτοῦ ἀσθενείας καὶ ἀδυναμίας περὶ τὰ ἀναγκαῖα.
2) Fragm. 3: εἰ βούλει ἀγαθὸς εἶναι, πίστευσον ὅτι κακὸς εἶ.
3) Dissert. III, 23, 30.
4) Diss. III, 23, 31.
5) Diss. II, 18, 29: τοῦ θεοῦ μέμνησο· ἐκεῖνον ἐπικαλοῦ βοηθὸν καὶ παραστάτην.
6) Diss. I, 16, 20 sq.: εἰ γοῦν ἀηδὼν (Nachtigall) ἦμην, ἐποίουν τὰ τῆς ἀηδόνος, εἰ κύκνος (Schwan) τὰ τοῦ κύκνος· νῦν δὲ λογικός εἰμι, ὑμνεῖν με δεῖ τὸν θεόν.
7) Diss. II, 16, 44: Διὸς υἱός.
8) Diss. I, 6, 19: τὸν δ' ἄνθρωπον θεατὴν εἰςήγαγεν αὐτοῦ τε καὶ τῶν ἔργων τῶν αὐτοῦ· καὶ οὐ μόνον θεατὴν ἀλλὰ καὶ ἐξηγητὴν αὐτῶν.
9) Zeller III, 1 S. 743, wo auf Diss. III, 22, 2. 23. 33. 21, 18. II, 14, 11. 18, 19. 19, 29. I, 16 verwieſen wird. Ebenſo die Verweiſungen bei Brandis II, 263 u. Handb. III, 2 S. 619 ff.
10) Zeller a. a. O. 744. Diss. I, 12, 15 f. 28 f. II, 5, 24 ff. 6, 9 ff.
11) Diss. I, 14, 14: ὁ θεὸς ἔνδον ἐστὶ καὶ ὁ ὑμέτερος δαίμων ἐστίν.

3. Darin besteht die Würde des Menschen. Epiktet will den Menschen von allem Aeußern unabhängig machen und auf sich selbst stellen.[1] In uns selbst sollen wir die Freiheit gewinnen und allem Aeußern gegenüber uns bewahren. Daraus folgt die absolute Gleichgültigkeit gegen alles Aeußere. Beim nahenden Untergang der alten Welt zieht sich das Subjekt auf sich selbst zurück. Der Weltlauf bewegt ihn nicht; die Güter der Erde rühren ihn nicht; er verzichtet mit Diogenes gern auf seinen Antheil am Gastmahl des Lebens[2], er hat keinen Sinn für die Ehe; Ehelosigkeit dünkt ihm besser und höher und für den Beruf des Philosophen angemessener; dem Staatsleben steht er gleichgültig gegenüber; er dient dem Staat mit seiner Tugend; sein Staat ist die Welt, die Menschheit das Weltbürgerthum; wir gehören mit Allen zusammen.[3] Dieser Gedanke gewinnt bei ihm noch einen stärkeren Hauch von Wärme und Innigkeit als bei den früheren. Die andern Menschen sind συγγενεῖς, ἀδελφοὶ φύσει, denn sie entstammen wie wir der Gottheit (Διὸς ἀπόγονοι).[4] Aber diese Menschenliebe ist doch auch bei Epiktet keine Macht des Lebens. Das letzte Motiv ist doch immer das eigene Ich. Die eigene Ruhe zu bewahren ist der herrschende Gesichtspunkt. Selbst einem Sohn gegenüber, der sittlich zu Grunde geht, gilt das. Besser er wird ein Bösewicht, als daß du durch die Nothwendigkeit ihn zu züchtigen unglücklich wirst.[5] Und wenn sein letztes Wort jenes bekannte ἀνέχου καὶ ἀπέχου, „ertrage und entsage" ist[6], so ist das eine rein passive Moral, welche auf alle sittliche Einwirkung der Erneuerung von vornherein verzichtet. Und woher sollte sie auch die Kraft dazu nehmen? Die Götter, zu denen sie flüchtet, waren keine sittlichen Mächte; der Kosmopolitismus[7], den sie ausbildete, war nur eine Abstraktion; und die allgemeine Menschenliebe, die

1) Enchir. 1: τῶν ὄντων τὰ μέν ἐστιν ἐφ' ἡμῖν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν· ἐφ' ἡμῖν μὲν ὑπόληψις, ὁρμή, ὄρεξις, ἔκκλισις, καὶ ἑνὶ λόγῳ ὅσα ἡμέτερα ἔργα, οὐκ ἐφ' ἡμῖν δὲ τὸ σῶμα, ἡ κτῆσις, δόξαι, ἀρχαὶ καὶ ἑνὶ λόγῳ ὅσα οὐχ ἡμέτερα ἔργα. καὶ τὰ μὲν ἐφ' ἡμῖν ἔστι φύσει ἐλεύθερα, ἀκώλυτα, ἀπαραπόδιστα, τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν ἀσθενῆ, δοῦλα, κωλυτά, ἀλλότρια etc.

2) Ench. 15.

3) Diss. II, 20, 8: φυσική ἐστιν ἡμῖν κοινωνία πρὸς ἀλλήλους.

4) Diss. I, 13, 4.

5) Ench. 12: κρεῖττον τὸν παῖδα κακὸν εἶναι ἢ σὲ κακοδαίμονα.

6) Gell. N. att. XVII, 19, 5 Epictetus solitus dicere est duo esse vitia multo omnium gravissima ac teterrima, intolerantiam et incontinentiam — —. Itaque — haec duo verba cordi habeat — ἀνέχου et ἀπέχου.

7) Diss. I, 9, 1. 2: fragt man dich, was für ein Landsmann, antworte nie: ein Athener oder Korinther, sondern: ein Weltbürger, κόσμιος — πολίτης εἶ τοῦ κόσμου. II, 10, 3.

sie lehrte, von der sie viel redete, war nicht die Liebe, welche nicht das Eigene, sondern nur das des Andern sucht. Nur eine solche Liebe konnte helfen.

6. Mark Aurel.

1. Von allen Schriften der späteren Stoa sind die Selbstbetrachtungen Mark Aurel's (Τῶν εἰς ἑαυτὸν βιβλία ιβ) vielleicht die schönsten, und ihr Ruhm ist weitverbreitet. Es ist eine Art philosophischen Tagebuchs, eine Sammlung von Reflexionen meist moralischen Inhalts, welche den letzten Jahren seines Lebens (172—175) angehören. Sie berühren sich zuweilen auffallend mit christlichen Gedanken, und man ist nicht selten überrascht, solche edle Blüten auf dem Boden des absterbenden Heidenthums erblühen zu sehen. Um so wichtiger ist es, sich deutlich zu machen, durch welche tiefe Kluft sie trotz aller scheinbaren Berührung von der christlichen Denkweise getrennt sind, und wie wenig selbst dieses hochstehende Erzeugniß heidnischen Geistes im Stande war, die antike Welt zu erneuern. Verweilen wir daher etwas länger hiebei.

Als sein beherrschendes Interesse bezeichnet Mark Aurel das ethische Interesse. Die Lehrer und Vorbilder, mit deren Aufzählung er seine Aufzeichnungen beginnt und denen er ein Denkmal dankbarer Pietät setzt (I, 1 ff. 17), sind ihm Lehrer und Vorbilder für das sittliche Lebensverhalten gewesen, und seine sittliche Veredlung hat er frühzeitig als die wichtigste Aufgabe erkannt.[1]

Die rechte Lebensgestaltung aber lehrt die Philosophie (VI, 30). Freilich muß es die rechte Philosophie sein (I, 16). Denn die Einsicht ist der Weg der Tugend. Wie die Vorstellung durchweg das Entscheidende ist (IV, 3) und alles auf die Ansicht ankommt, die man hat (IV, 7. 39), so liegt auch für das sittliche Leben alles daran, daß man „die Natur des Guten erkennt (τεθεωρηκώς), daß es edel, und des Bösen, daß es schimpflich ist" (II, 1). Es ist das Unglück der Menge, daß sie blind ist, die Unwissenheit in Betreff dessen, was Güter und was Uebel sind.[2] Also liegt allein in der Erkenntniß, d. h. allein in der Philosophie das Heil.[3] Ihre Lehren sind die helfenden Werkzeuge des Lebens (III, 13), denn die Ideen sind es, die

1) I, 7: χρήζειν διορθώσεως καὶ θεραπείας τοῦ ἤθους.

2) II, 13: δι' ἄγνοιαν ἀγαθῶν καὶ κακῶν.

3) II, 17: ἓν καὶ μόνον φιλοσοφία.

uns reinigen (IV, 3; VII, 47), die Gedanken, die uns bestimmen (V, 16), Grundsätze (δόγματα), welche das entsprechende Handeln mit Nothwendigkeit zur Folge haben (VIII, 14).

Es ist der alte Irrthum des sokratischen Intellektualismus: Tugend ist Wissen, Sünde ist Unkenntniß; der Weg des Heils ist also die Philosophie. Da aber die Philosophie der Natur der Sache nach immer etwas Aristokratisches, weil nur auf einen engen Kreis beschränkt, ist und nie Sache des Volkes werden kann, so folgt daraus, daß also auch die wahre Tugend und Sittlichkeit nur Sache weniger, der Vorzug einer aristokratischen Auswahl sein kann.

Ist nun die Philosophie das Heil, so muß es freilich die rechte Philosophie sein. Mark Aurel nennt ein paar mal Epiktet (I, 7; IV, 41; VII, 19; XI, 34; 36). Freilich er nennt auch andere, sogar Epikur einmal (IX, 41). Aber daß er die stoische Philosophie für die wahre hält, wenn auch in mehr populärer und praktischer Allgemeinheit, zeigt die ganze Schrift. Es sind vorwiegend Gedanken Epiktet's, die er wiederholt.

2. Was zunächst ihre metaphysischen Grundlagen anlangt, so bilden diese mehr die Voraussetzung, aus welcher die praktischen Folgerungen gezogen werden, als daß sie ausdrücklich gelehrt würden.

Zu Grunde liegt der Gedanke der Einheit des Alls, der Welt. Der Mensch aber ist ein Theil, indem ein Ausfluß des Ganzen.[1] An diesem Ganzen der Natur hat er seinen Ursprung und sein Ziel; wir gehören mit diesem Ganzen zusammen. „Mir ist harmonisch (συναρμόζει) alles was dir harmonisch ist, o Welt. Nichts ist mir zu früh noch zu spät, was dir rechtzeitig ist. Alles ist mir eine Frucht, was deine Horen tragen, o Natur. Von dir ist alles, in dir alles, zu dir alles! Jener sagt: o liebe Stadt des Kekrops! und du solltest nicht sagen: o liebe Stadt des Zeus" (IV, 23)? Die Welt aber ist zweiseitig: Weltstoff und Weltvernunft; denn in der Welt hängt alles miteinander zusammen; sie bildet eine Einheit. „Ein Gott geht durch alles hindurch (διὰ πάντων), Ein Stoff (οὐσία), Ein Gesetz, Eine gemeinsame Vernunft aller vernünftigen Wesen, Eine Wahrheit" (VII, 9). Denn so sollen wir die Welt stets ansehen als Ein lebendiges Wesen, das Einen Stoff und Eine Seele hat.[2]

Ein Weltstoff zunächst, der in stetem Wechsel immer neue Verbindungen eingeht; „denn nichts liebt die Natur des All so sehr, als was ist zu verwandeln und neues von ähnlicher Art zu bilden; denn

1) II, 4: κόσμου μέρος. II, 3; II, 9.
2) IV, 40: ἓν ζῶον μίαν οὐσίαν καὶ ψυχὴν μίαν ἐπέχον.

alles was ist, ist gewissermaßen der Same dessen, was aus ihm werden soll" (IV, 36). Es ist alles stets im Fluß; dieses „Fließen und Wechseln erneuert die Welt fortwährend wie die unablässige Bewegung (φορά) der Zeit die unendliche Ewigkeit (τὸν ἄπειρον αἰῶνα) stets erneuert" (VI, 15). „In diesem Strom" des Daseins ist nichts Festes und Bleibendes (IV, 43; V, 23; VI, 15; IX, 29). Unbegrenztheit (ἄπειρον) hinter uns, Unermeßlichkeit (ἀχανές) vor uns: ein Thor also ist, wer sich auf die vergänglichen Dinge etwas einbildet oder oder darüber ängstet (V, 23).

Sodann eine Weltseele, Geist, Vernunft, Gesetz, Vorsehung, Nothwendigkeit. Denn das ist alles dasselbe; es ist die logische Seite an der Natur. Denn das Thun der Götter ist vorsehungsvoll.[1] Auch das Zufällige (τὰ τῆς τύχης) ist verflochten mit dem Walten der Vorsehung. Alles hängt miteinander zusammen. Denn die Welt bildet eine Einheit. Ein Gott, Ein Gesetz, Eine Vernunft (VII, 9).

3. Was nun von der Welt gilt, gilt auch vom Menschen als Theil des Ganzen. Auf der einen Seite ist er ein vergänglicher Stoff, eine Seele, sagt Epiktet, die einen Todten trägt (IV, 41); auf der anderen Seite hat er Antheil am Göttlichen und ist selbst ein Theil desselben; denn eines jeden Geist ist Gott und von da ausgeflossen.[2] Das ist der Dämon, der Genius oder Gott in uns, dem wir dienen und ihn verehren, bewahren und ihm folgen sollen (II, 13; III, 4; V, 27; III, 16), welchen Zeus uns als Vorsteher und Führer gegeben hat, ein Theil (ἀπόσπασμα) von ihm selbst; der Geist und die Vernunft eines jeden.[3] Es ist aber Eine Vernunft, die unter alle vernünftigen Wesen vertheilt ist (IX, 8).

Der Mensch ist also ein Dualismus, auf der einen Seite ein unwürdiger Stoff, auf der anderen ein Theil der Gottheit. Betrachten wir das Leben von jener Seite aus, so ist die Wirkung die Stimmung der Resignation: es ist doch alles dem unerbittlichen Geschick des Todes verfallen; stellen wir uns auf diese Seite, so ist die Wirkung nothwendig stolzes Selbstgefühl. Aus der todverfallenen Welt zieht sich der Weise in sein Inneres, auf seine göttliche Natur zurück und widmet sich dem Kultus derselben. Das sind denn nun auch die beiden Seiten in der Betrachtung des irdischen Lebens und der Lebensaufgaben, welche uns in den Meditationen entgegentreten.

1) II, 3: τὰ τῶν θεῶν προνοίας μεστά.
2) XII, 26: ὁ ἑκάστου νοῦς θεὸς καὶ ἐκεῖθεν ἐῤῥύηκεν.
3) V, 27; XII, 1: Das ἡγεμονικόν und θεῖον in uns.

4. Denn wie haben wir jener Anschauung von der Welt und dem Menschen zufolge das Leben, und zwar zunächst die sittliche Seite desselben zu beurtheilen? Es ist der Gedanke der Unwürdigkeit, weil Vergänglichkeit der irdischen Dinge, welcher Mark Aurel's Stimmung und Denkweise beherrscht. Alle äußeren Dinge sind werthlos, indifferent, weil nichtig. „Tod und Leben, Ehre und Schande, Last und Lust, Reichthum und Armuth widerfährt gleicherweise den Guten wie den Schlechten, da sie weder sittlich (καλά) noch unsittlich (αἰσχρά) sind; sie sind also weder Güter noch Uebel" (II, 8). Demnach ist das alles gleichgültig (VI, 2) und von keiner sittlichen Bedeutung; denn es vollzieht sich darin auch keine Geschichte, kein Fortschritt. Wie es jetzt ist, so war es und so wird es sein (X, 27); wer das Gegenwärtige sieht, sieht was von Ewigkeit war und in Ewigkeit sein wird, es ist stets dasselbe (VI, 37). So sollen wir denn auch das alles als etwas Wechselndes und Vergängliches ansehen und uns davon nicht innerlich berühren lassen (IV, 3). Mark Aurel ist auf das stärkste von dem Gefühl der Vergänglichkeit dieser sinnlichen Existenz erfüllt, und dieß Gefühl des Todes breitet eine gewisse weiche Stimmung der Schwermuth über seine ganze Schrift. Wie Blätter, die der Wind zu Boden weht, und an deren Stelle andere treten zu gleichem Tod, so sollen wir als Schüler der wahren Philosophie alles ansehen, auch die uns Liebsten, auch die unseren Ruhm am lautesten verkündigen. Warum jagen wir also denn dem nach, als sollte es ewig bleiben? Bald schließen sich auch unsere Augen, und den, der uns hinausträgt, betrauert bald wieder ein anderer (X, 34). Was ist das menschliche Leben? Seine Zeit ein Augenblick, der Leib Verwesung, die Seele ein Kreisel, der Ruf zweifelhaft, kurz alles Leibliche ein Strom, alles Seelische ein Traum, ein Rauch, das Leben ein Krieg und Aufenthalt in der Fremde (ξένου ἐπιδημία), der Nachruhm Vergessenheit. Was vermag uns da zu geleiten? Einzig und allein die Philosophie (II, 17). Sie lehrt uns dem Tod getrost und mit heiterem Sinn ins Angesicht blicken (II, 17). Wir sollen jede unserer Handlungen als die letzte betrachten (II, 5. 11; III, 12); den Tod selbst aber als kein Unglück, sondern als ein nothwendiges Werk der Natur (II, 12. 17). Denn was ist der Tod anders als Auflösung der Elemente, aus denen wir gebildet sind (II, 17; IV, 5), nach dem allgemeinen Gesetz der steten Veränderung; für unseren Geist damit die Befreiung aus dem Gefängniß (III, 3. 7); denn der Leib geht in seine Elemente, die Seele in das Allgemeine, den Aether, zurück (IV, 21).

Augenscheinlich ist es der Uebergenuß und die Ueberkultur, welche diese Todesstimmung (vgl. z. B. IV, 48) erzeugt haben. Es ist nicht der Todesmuth und die Todesfreudigkeit der Christen. Für diese hat Mark Aurel kein Verständniß. An der einzigen Stelle, wo er sie erwähnt, hat er nur Tadel für sie; in ihrer Todesfreudigkeit sieht er nur Hartnäckigkeit (XI, 3). Sondern es ist das Gefühl des Ueberdrusses und der Geringschätzung alles Irdischen, woraus auf der einen Seite die resignirte Hingebung an das Schicksal und auf der anderen die Flucht in die Welt der eigenen Innerlichkeit erwächst. Es ist doch alles, wonach die Menschen in der Regel trachten, nur eitel (IV, 32; V, 33), das Leben nur ein inhaltleeres Spiel (VII, 3). Warum sollen wir nicht gelassen der Auflösung entgegensehen (V, 10)? Es ist das beste, diese Welt so bald als möglich zu verlassen (IX, 2. 3), freundlich Abschied nehmend (X, 36), zum Sterben bereit (XI, 3).

Es ist die Stimmung der „sterbenden Blume" Rückert's, die aus solchen Worten spricht. Ja, wenn der Mensch eine Blume wäre. Da er das aber nicht ist, sondern ein Mensch, so sind das nur eben Worte, mit denen man sich selbst über den Ernst des Todes wegzutäuschen sucht. Der früheren Zeit des ungebrochenen antiken Lebens war diese (scheinbare) Sterbensfreudigkeit fremd. Der antike Mensch haftete zu stark an der sinnlichen Existenz, und der Tod war ihm ein herbes Schicksal. Da er keinen anderen Trost wußte, suchte er sich im Ausgang der alten Welt dadurch zu helfen, daß er die sinnliche Existenz für Nichtigkeit und Unwürdigkeit erklärte, um sich dadurch über den Tod hinwegzureden. Es ist ein ungriechisches Element, welches mit Plato in das griechische Geistesleben hereingekommen und in der Stoa ganz besonders Pflege gefunden. Der alte idealistische Zug der griechischen Philosophie kam dieser Richtung entgegen und erscheint hier als das stolze Selbstgefühl der eigenen Göttlichkeit und göttlichen Erhabenheit über diese sinnenfällige Welt, auf welche der Philosoph aus seiner stolzen Geisteshöhe verächtlich herabsieht.

5. Denn jener Flucht aus der Welt der sinnlichen Existenz und ihrer Güter ꝛc. entspricht auf der anderen Seite das sich Zurückziehen auf die göttliche Innenwelt des Geistes. Diese allein ist eine Realität. Hier allein haben die Begriffe gut, Glück u. dgl. berechtigte Anwendung; denn diese allein hängt von uns ab (VI, 41). Darum ist sie auch unser unverlierbares Eigenthum: „einen Räuber des Willens gibt es nicht", sagt Epiktet (XI, 36). In diese

Welt der inneren Freiheit (IV, 31) können wir uns ſtets zurückziehen (IV, 3).

Dies kann verſchieden gemeint ſein. Es kann gemeint ſein als die Einkehr in die Quellen der ſittlichen Kraft, die wir aus dem perſönlichen Verhältniß zu Gott ſchöpfen, um von hier aus das Leben ſittlich zu geſtalten und die umgebende Welt ſittlich zu durchdringen. Dies hat freilich ein perſönliches Verhältniß zu Gott zur Vorausſetzung. Anders iſt es, wenn die Vorausſetzung die pantheiſtiſche iſt, welche den Gott im eigenen Inneren zu beſitzen ſich bewußt iſt und ihm hier Kultus erweiſt. So iſt es bei Mark Aurel. Seine Zurückziehung auf die Innenwelt iſt gemeint im Sinne eines Kultus, den wir dem Genius in uns erweiſen. „Es genügt, allein mit dem Genius (δαίμων) im eigenen Inneren zu leben und ihm aufrichtig zu dienen“ (II, 13; III, 6), damit wir ihn unverletzt und unverſehrt bewahren (II, 17) und den Genius in der Bruſt nicht beflecken und beunruhigen.[1] Allerdings geſchieht dieß dadurch, daß wir nichts reden, was wider die Wahrheit, und nichts thun, was wider die Gerechtigkeit iſt (a. a. O.). Aber es iſt immer doch die Rückſicht auf den Gott in uns (III, 7), dieſer Kultus unſerer ſelbſt, der hiefür maßgebend ſein ſoll. Es iſt nicht die Selbſtvergeſſenheit der Hingebung an Gott und den Nächſten, ſondern die ſtete Reflexion auf die eigene Göttlichkeit, welche das Wollen beherrſcht und das Verhalten beſtimmt.

Was Mark Aurel den Gott oder Genius in uns nennt, iſt Vernunft (νοῦς, λόγος). Dieſer Stimme Gottes in uns haben wir zu folgen[2]; denn ſie erwählt das Rechte[3] und ſagt uns, was wir thun ſollen.[4] Denn den Genius in uns „hat Zeus einem jeden als Vorſteher und Leiter gegeben“.[5] Dieſe Vernunft iſt eine ſich ſelbſt genügende Kraft[6], alſo ein autonomes und zugleich wirkungskräftiges Geſetz. Was brauchen wir alſo mehr als dieſe Vernunft (IV, 13)? „In deinem Inneren iſt die Quelle des Guten, und zwar eine ſtets aufſprudelnde, wenn du nur immer gräbſt“ (VII, 59). So ſollen wir alſo dieß Beſte in uns ehren (V, 21).

1) III, 16: τὸν δὲ ἔνδον ἐν τῷ στήθει ἱδρυμένον δαίμονα μὴ φύρειν, μηδὲ θορυβεῖν ὕλῃ φαντασιῶν, ἀλλὰ λέων διατηρεῖν κτλ.
2) III, 16: κοσμίως ἑπόμενος θεῷ. 12: ἑπόμενος τῷ ὀρθῷ λόγῳ.
3) II, 2: ὁ αἱρῶν λόγος.
4) IV, 4: ὁ προστατικὸς τῶν ποιητέων ἢ μὴ λόγος.
5) V, 27: ποιεῖν ὅσα βούλεται ὁ δαίμων, ὃν ἑκάστῳ προστάτην καὶ ἡγεμόνα ὁ Ζεὺς ἔδωκεν, ἀπόσπασμα ἑαυτοῦ. οὗτος δέ ἐστιν ὁ ἑκάστου νοῦς καὶ λόγος.
6) V, 14: ὁ λόγος καὶ ἡ λογικὴ τέχνη δυνάμεις εἰσὶν ἑαυταῖς ἀρκούμεναι.

Kurz, Mark Aurel ſteht verehrungsvoll vor ſeiner eigenen Göttlichkeit. Dieſer Kultus der eigenen göttlichen Würde iſt die Konſequenz der pantheiſtiſchen Grundanſchauung.

6. Dieſe Vernunft nun iſt ein Theil der *Allgemeinvernunft*. Jener gehorchen, heißt der Allgemeinvernunft ſich unterwerfen. Vernunftgemäßheit, Naturgemäßheit (VII, 11), Nothwendigkeit, Gottgemäßheit iſt ein und daſſelbe. Und darin beſteht die Beziehung zwiſchen dem Menſchlichen und Göttlichen.[1] Religiös ausgedrückt heißt das: den Göttern unterthan ſein[2], ſie ehren und preiſen[3], alles von ganzem Herzen den Göttern anheimgeben (IV, 31). Dieſe religiöſe Sinnesweiſe erweiſt ſich thatſächlich in der gelaſſenen Reſignation, welche alles was begegnet als nothwendig und vertraut hinnimmt[4] und ſo willig ſich dem Schickſal hingibt (IV, 34); denn es iſt alles gefügt wie die Steine eines Baues in der großen Geſammtharmonie der Welt (V, 8). Es vollzieht ſich alles nur nach der Natur des Univerſums (VI, 9).

Dieſe Harmonie der Dinge aber iſt, weil wir ſelbſt ein Theil des Ganzen ſind, eine uns befreundete. Dem entſprechend iſt auch die Quelle, woraus alles fließt (IV, 33). Und waltet in allem „Einheit und Ordnung und Vorſehung“, ſo „verehre ich ſie und bin heiteren Sinnes und vertraue dem Ordner der Dinge“ (VI, 10). Die Wirkung dieſer Anſchauung alſo, daß in allem eine allgemeine und harmoniſche Vernunft waltet, von der wir ein Theil ſind, iſt Gleichmuth und Leidenſchaftsloſigkeit auch gegenüber Widerwärtigkeiten und Feindſeligkeiten (IV, 26) und die Harmonie der Seele (VI, 11), welche die Ruhe bewahrt (VII, 33). „Nicht das Zürnen iſt männlich, ſondern Sanftmuth und Milde, wie menſchlicher ſo auch männlicher“ (XI, 18).

7. Die Stimmung, welche die Schrift Mark Aurel's beherrſcht, iſt *weiche Reſignation*. Es iſt nicht mehr das trotzige Selbſtgefühl der früheren Zeit, welches bis zum Hadern mit den Göttern fortgehen kann, oder die bittere Stimmung, welche aus den Widerſprüchen des Lebens erwächſt, an denen ſich die Seele wund gerieben.

1) III, 13: Man ſoll alles thun ὡς τῆς ἀμφοτέρων (scil. des Göttlichen und des Menſchlichen) πρὸς ἄλληλα συνδέσεως μεμνημένον.
2) III, 6. 9: ἡ τοῖς θεοῖς ἀκολουθία.
3) V, 33: θεοὺς σέβειν καὶ εὐφημεῖν.
4) IV, 33: διάθεσις ἀσπαζομένη πᾶν τὸ συμβαῖνον ὡς ἀναγκαῖον, ὡς γνώριμον.

Für die antike Menſchheit iſt der Abend angebrochen, und der Abend pflegt milder und weicher zu machen.

Aus dieſer weichen Stimmung erwächſt dann ein allgemeines Wohlwollen gegen die Menſchen. Dieß bildet einen weſentlichen Grundzug in der Moral der Meditationen. Denn iſt die Vernunft, an der wir theilhaben, allen gemeinſam, ſo folgt daraus, daß, wie ſie uns an das Univerſum oder an die Gottheit bindet und ſo die Vorausſetzung der religiöſen Stimmung iſt, ſo auch mit den Menſchen verbindet und ſo die Vorausſetzung des ſittlichen Verhaltens iſt. So erwächſt die Idee der allgemeinen menſchlichen Geſellſchaft, und dieſe Idee ſpielt eine große Rolle wie in der Stoa überhaupt ſo ſpeziell bei Mark Aurel. Denn „die Vernunft des Alls iſt gemeinſchaftbildend“ (V, 30). So arbeitet die Stoa die Idee des Univerſalismus heraus, für die Religion wie für die Moral. Denn wenn Mark Aurel wiederholt ſagt, daß wir alles was wir erfahren auf die Gottheit, alles was wir thun auf die Gemeinſchaft der Menſchen und ihr Wohl beziehen ſollen (VIII, 23. 27), und mit jenem Wort den Kern der religiöſen, mit dieſem Wort den des ſittlichen Verhältniſſes bezeichnet, ſo beſchreibt er damit gewiſſermaßen eine Univerſalreligion und eine Univerſalethik. Es iſt ihm beides geläufig, ſowohl dieſes religiöſe und ethiſche Moment gern miteinander zu verbinden und als die Summe des Ganzen zu bezeichnen, daß wir die Götter ehren u. dgl. und den Menſchen dienen ſollen; als auch beides in ſolcher Allgemeinheit auszudrücken. Daß hierin eine bedeutſame Annäherung an das Chriſtenthum beſteht, läßt ſich nicht leugnen, freilich nur eine formale.

8. Steht alles in Verbindung miteinander[1], und finden wir auch überall in der Natur einen Trieb zur Gemeinſchaft, weil Eine Seele in allem iſt, wie es Eine Erde iſt, die uns alle trägt, und Ein Licht, durch das wir alle ſehen (IX, 8. 9), ſo ſind vor allem wir Menſchen zur Gemeinſchaft und gegenſeitigen Unterſtützung geſchaffen, wie die Glieder eines Leibes (II, 1). Wir ſind einem natürlichen Geſetz der Gemeinſchaft untergeben[2]; denn alle Vernunftweſen ſind einander verwandt.[3] Deshalb ſchließen ſich die Menſchen in

1) VI, 38: πολλάκις ἐνθυμοῦ τὴν ἐπισύνδεσιν πάντων τῶν ἐν τῷ κόσμῳ καὶ σχέσιν πρὸς ἄλληλα. τρόπον γάρ τινα πάντα ἀλλήλοις ἐπιπέπλεκται καὶ πάντα κατὰ τοῦτο φίλα ἀλλήλοις ἐστίν.

2) III, 11: ὁ τῆς κοινωνίας φυσικὸς νόμος.

3) III, 4: συγγενὲς πᾶν τὸ λογικόν. II, 13: τὰ ἐξ ἀνθρώπων φίλα διὰ συγγένειαν.

mannichfachen Verbindungen zuſammen (IX, 9). Wir ſollen daher die Welt wie eine Stadt anſehen und demgemäß in ihr leben, wo wir auch ſeien.[1] Es iſt der älteſte Staat, deſſen Geſetzen wir gehorchen ſollen[2], ein gemeinſames Staatsweſen, welches das ganze Menſchengeſchlecht umfaßt (IV, 4): die höhere Wahrheit des römiſchen Univerſalreichs. Wir ſind alle Bürger dieſes höchſten und großen Reiches (III, 11; IV, 4; XII, 36), eine Art Reich Gottes.[3]

Danach ſollen wir denn auch unſer Verhalten einrichten. Als Glieder der menſchlichen Geſellſchaft (III, 11; IV, 29) ſind wir füreinander geſchaffen[4], füreinander zu ſorgen[5], die zu lieben, und zwar wirklich, mit welchen wir verbunden ſind[6], einander zugethan zu ſein[7], nach Kräften und nach Würdigkeit zu helfen[8], auf das Gemeinnützige in unſerem Wirken bedacht zu ſein.[9] Denn dieß eine ſoll unſere Freude und Befriedigung ſein, daß wir von einer Gemeinſchaftshandlung zur anderen fortſchreiten, Gottes dabei gedenkend.[10] Und das alles ohne viele Worte (XI, 15). Ja, „es iſt der Vorzug des Menſchen, auch die zu lieben, die ihm wehe thun. Dieß aber wird geſchehen, wenn dir zugleich in den Sinn kommt, daß ſie Verwandte ſind, daß ſie aus Unwiſſenheit und ohne Willen ſündigen, daß ihr in Kürze beide ſterben werdet, und vor allem, daß er dich nicht geſchädigt hat; denn er hat das Herrſchende in dir [τὸ ἡγεμονικόν σου d. h. deine Vernunft] nicht ſchlechter gemacht, als ſie vorher war“ (VII, 22).

Man kann faſt nicht ſchöner reden, als Mark Aurel in den angeführten Worten redet. Man glaubt zuweilen Worte der h. Schrift, ja Chriſti ſelbſt zu hören. Es iſt keine Frage, daß hier die Starrheit der alten Welt ſich erweicht und ihre Abgeſchloſſenheit einem Gefühl der allgemein menſchlichen Brüderlichkeit zu weichen begonnen

1) X, 15. IV, 4: ὁ κόσμος ὡσανεὶ πόλις ἐστίν.

2) II, 13: ἕπεσθαι τῷ τῆς πόλεως καὶ πολιτείας τῆς πρεσβυτάτης λόγῳ καὶ θεσμῷ.

3) IV, 23: ὦ πόλι φίλη Διός. Vgl. VI, 44. X, 6.

4) XI, 18: ἀλλήλων ἕνεκεν γεγόναμεν.

5) III, 4: κήδεσθαι πάντων ἀνθρώπων κατὰ τὴν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν ἐστίν.

6) VI, 39: οἷς συνεῖληχας ἀνθρώποις τούτους φίλει ἀλλ' ἀληθινῶς.

7) III, 9: τὴν πρὸς ἀνθρώπους οἰκείωσιν καὶ τὴν τοῖς θεοῖς ἀκολουθίαν.

8) V, 36: βοηθεῖν κατὰ δύναμιν καὶ κατ' ἀξίαν.

9) V, 6: κοινωνικῶς ἐνεργεῖν. IV, 33: πράξεις κοινωνικαί. VIII, 7: τὰς ὁρμὰς ἐπὶ τὰ κοινωνικὰ ἔργα μόνα ἀπευθύνουσα (sc. ἡ φύσις).

10) VI, 7: ἑνὶ τέρπου καὶ προσαναπαύου, τῷ ἀπὸ πράξεως κοινωνικῆς μεταβαίνειν ἐπὶ πρᾶξιν κοινωνικὴν σὺν μνήμῃ θεοῦ.

hat, welches der Verkündigung des Evangeliums an alle Menschen wohl den Eingang vorzubereiten dienen konnte. Aber trotz dieser Analogie mit der christlichen Verkündigung wäre es eine gründliche Verkennung zu glauben, das Christenthum sei ein Erzeugniß dieser geschichtlichen Entwicklung des sittlichen Geistes, wie sie sich in der Stoa vollzog, oder hätte ein Erzeugniß derselben sein können. Denn erstens sind es eben nur Worte, die wir hier hören, eine schöne Theorie, welche in sich nicht die Kraft der Erfüllung trägt, eine formale Aehnlichkeit, ohne daß die Form nun auch mit dem entsprechenden Inhalt erfüllt wäre. Zum anderen aber ist auch die Theorie wesentlich verschieden. Eben die zuletzt angeführten Worte zeigen uns den ganz anderen Geist, der hier herrscht. Denn wie die Liebe gegen den Beleidiger gemeint ist, sieht man aus dem, was Mark Aurel als den Hauptgrund bezeichnet: der Feind kann uns nicht schädigen, das Göttliche in uns, die Vernunft, ist solcher Einwirkung durch andere entnommen. Es ist also im Grunde nur das stolze Selbstgefühl der eigenen Göttlichkeit, deren Bewahrung nur in unserer Hand liegt, was uns über den Anlaß zum Zorn oder zur Vergeltung hinweghebt. Die Liebe, welche Mark Aurel lehrt, ist nur eine andere Form des Hochmuths. Das zeigt sich auch sonst. Wo er von dem Verhältniß redet, in welchem die Einzelnen zueinander stehen, und welches uns die Pflicht nahe legt, dem anderen der uns etwa wehe thun will freundlich zuzureden: „nicht so, mein Kind; wir sind zu anderem geboren; mir thust du nicht wehe, dir selbst", da ist doch das letzte Wort die Apathie; „denn je näher das Verhalten der Apathie steht, desto näher auch der Macht; denn wie die Traurigkeit, so ist auch der Zorn Sache des Schwachen; denn beide sind verwundet und besiegt" (XI, 18). Es ist also nicht sowohl die Rücksicht auf den anderen, was uns zur Milde, Versöhnlichkeit ꝛc. bestimmen soll, als vielmehr die Rücksicht auf uns. Das Motiv der Nächsten- und Feindesliebe ist die Selbstliebe und der Kultus der eigenen Göttlichkeit.

9. Mark Aurel faßt einmal das Ganze in einem Idealbilde des Menschen zusammen, wie er sein und handeln soll (III, 4). Man bekommt den Eindruck, daß er eine Art Gegenbild zu dem bekannten aristotelischen Ideal des Großgesinnten (μεγαλόψυχος[1]) zeichnen wollte. Der Fortschritt der sittlichen Denkweise ist unverkennbar. Die starre

1) Nikom. Ethik, IV, 3 (1123 a, 34 ff.).

Abgeschlossenheit bei Aristoteles ist hier bedeutend erweichter und aufgeschlossener. Aber der tiefste Schaden der antiken Moral, die falsche Selbstheit, ist doch auch hier noch nicht überwunden. Mark Aurel hat an jener Stelle ausgeführt, wir sollen uns gewöhnen, nur solches zu denken, daß wir, wenn wir plötzlich gefragt werden, es offen aussprechen könnten, „sodaß alsbald offenbar sei, daß alles einfach und wohlwollend sei und wie es für ein Gemeinschaftswesen angemessen ist, welches nichts weiß von Genußdingen oder momentanen Ergötzungen, oder von Eifersucht oder Neid oder Argwohn oder sonst von irgendetwas, worüber du gefragt erröthen würdest, daß du solches im Sinne hattest. Denn ein solcher Mann, der zu den besten zu gehören den Anspruch erheben darf, ist ein Priester und Diener der Götter, der auch des in seinem Inneren wohnenden Gottes recht gebraucht, welcher den Menschen unbefleckt erhält von Lüsten; (er ist daher) unverletzt von jedem Leid, unberührt von jedem Uebermuth, unempfindlich für jede Schlechtigkeit, als Athlet des größten Kampfes, daß er von keiner Leidenschaft (πάθος) niedergeworfen wird, tief in Gerechtigkeit eingetaucht. Er begrüßt von ganzer Seele alles, was ihm begegnet und was ihm zugetheilt ist. Nur selten aber und nicht ohne große und gemeinnützige Nothwendigkeit vergegenwärtigt er sich, was etwa ein anderer sagt oder thut oder denkt. Denn nur auf das, was ihm obliegt (τὰ ἑαυτοῦ), richtet sich seine Energie, und was ihm aus dem Universum als Schicksal gesponnen ist, erwägt er unablässig. Bei jenem beweist er Trefflichkeit, bei diesem ist er überzeugt, daß es gut sei. Denn das Los, das einem jeden zugetheilt ist, wird sowohl mit beigetragen (vom Ganzen) als trägt auch zu demselben mit bei. Er ist aber dessen eingedenk, daß alles Vernünftige einander verwandt ist, und daß für alle Menschen zu sorgen, der Natur der Menschen gemäß ist; und daß man nicht nach Ansehen bei allen möglichen, sondern nur bei denen streben muß, welche der Natur gemäß (ὁμολογουμένως τῇ φύσει) leben. Bei denen aber, die nicht so leben, ist er stets eingedenk, was es für Leute sind zu Hause und außer dem Hause, bei Nacht und am Tage, wie und mit wem sie umgehen. Diese also und das Lob von solchen achtet er nichts, da sie ja selbst auch kein Gefallen an sich haben".

10. Die Größen, mit denen Mark Aurel hier operirt, sind das Ganze und das Einzelne. Das Ganze steht in teleologischem Verhältniß zu uns; so sollen auch wir in teleologischem Verhältniß zu jenem stehen. Das Verbindende ist die in beiden waltende gleiche

Vernünftigkeit der Natur. Da wir theilhaben an der Vernunft des Ganzen, so dient sowohl das Ganze uns, und kann demnach was wir erfahren nur der Vernunft gemäß sein; als auch hinwiederum sollen wir dem Ganzen dienen, indem wir die Vernunft walten lassen in unserem Thun. Der Gott, der im All waltet, wohnt auch in uns. Wenn wir dessen uns bewußt bleiben, sind wir erhaben über alle Beunruhigung des Leides und der Leidenschaft. Das Bewußtsein unserer Göttlichkeit wirkt von selbst die göttliche Ruhe der Gleichmüthigkeit, welche zugleich die Sittlichkeit ist. Es ist jener alte Irrthum des Intellektualismus, wie er die philosophische Moral der Griechen beherrschte, daß das Wissen, die Erkenntniß der Weg der Sittlichkeit sei. Dieser Weg aber ist, wie wir sahen, ein Weg des Hochmuths; denn die Erkenntniß ist Sache nur Weniger, nicht der Menge. Und wenn auch die spätere Stoa zur Popularphilosophie geworden ist, so blieb doch auch diese etwas Aristokratisches. Auch bei Mark Aurel geht trotz aller schönen Worte von Menschenliebe ein Zug der Verachtung der Masse durch seine Rede hindurch.

Mit dieser Hochstellung des Wissens verbindet sich sodann die Verkennung der Bedeutung des Willens d. h. des eigentlich sittlichen Charakters, der Sittlichkeit. Die Sünden auf Irrthum und Unwissenheit zurückzuführen, womit sie im Grunde für unfreiwillig erklärt werden, ist eine Eigenthümlichkeit, man kann sagen fast der ganzen griechischen Moral von den Tagen Homer's an; so auch bei Mark Aurel.[1] Endlich aber ist eine solche Moral stets in Gefahr zur Rhetorik zu werden; denn wenn alles auf das Denken ankommt, so ist es nicht schwer ein Ideal auszumalen in hohen Worten, wobei man dann verkennt, in welchem Widerspruch die Wirklichkeit damit steht. Welch ein Rhetoriker Seneka war, ist ja bekannt. Sein Leben selbst wußte wenig von seinen schönen Worten. Und auch das oben angeführte Idealbild Mark Aurel's verliert sich in leere Rhetorik, wenn der Philosoph sein Ideal schildert, wie es sich „unbefleckt erhält von Lüsten, unverletzt von jedem Leid, unberührt von jedem Uebermuth, unempfindlich für jede Schlechtigkeit ꝛc." Das sind Worte, hohe Worte, aber auch nichts als Worte, mit welchen man sich selber in Täuschungen wiegt, indem man das Bild der Gedanken für Wirklichkeit nimmt. So kann man nur reden, wenn das sittliche Urtheil an der Oberfläche haftet und nicht in die Tiefe geht.

1) IV, 3; V, 28; XI, 18: εἰ οὐκ ὀρθῶς, δηλονότι ἄκοντες καὶ ἀγνοοῦντες. πᾶσα γὰρ ψυχὴ ἄκουσα στέρεται ὥσπερ τοῦ ἀληθοῦς οὕτως καὶ τοῦ κατ' ἀξίαν ἑκάστῳ προσφέρεσθαι.

11. Mit diesem Bewußtsein, so schließt Mark Aurel, sollen wir denn unsere Aufgabe im Leben vollbringen, bis das Spiel aus ist und wir abgerufen werden; mögen nun die fünf Akte oder nur drei vollendet sein (XII, 36). Dieselbe Macht, welche die Elemente verbunden hat, die uns bilden, löst sie wieder auf und führt uns ins Allgemeine zurück (V, 4; 13).

Verstattet man uns aber nicht der Vernunft gemäß zu leben, dann haben wir die Freiheit das Leben zu verlassen.[1] Also der letzte Ausweg ist der Selbstmord. Dieß ist aber im Grunde nichts anderes als der Ausdruck der Verzweiflung am Glauben, daß wir eine sittliche Aufgabe in diesem Leben haben, und daß diese unter allen Umständen muß gelöst werden können. Damit verneint die Moral sich selbst; denn sie verzweifelt an ihrer Möglichkeit. Darin thut sich die ganze Kluft auf, welche diese Denkweise von der christlichen trennt.

Früher hatte die Religion den Halt der Moral gebildet. An ihre Stelle war die Philosophie getreten. Ihre Entwickelung in der Stoa hatte wieder zur Anknüpfung an die Religion geführt. Die Moral Mark Aurel's gibt dem Leben eine durchgängige Beziehung zur Gottheit und ist von dem Gedanken der Allgemeinheit beherrscht, wie er dem Alterthum in seiner eigentlichen Gestalt fremd war. Damit überschreitet die alte Zeit ihre eigenen Grenzen und wird zur Weissagung einer neuen Zeit. Unfraglich liegt hierin eine Analogie mit dem Christenthum. Dieß konnte zur Anknüpfung werden für das Evangelium von dem Gott aller Menschen und seinem Heil, das für alle bestimmt ist. Es konnte aber auch zur Hinderung werden. Denn man konnte meinen, schon zu haben, was das Christenthum darbot, und zwar besser, weil philosophischer, und so diente es dann dazu, sich nur um so entschiedener gegen das Christenthum hochmüthig abzuschließen. Und dies war um so verhängnißvoller, als der Universalismus, den man gewonnen, ein ganz abstrakter und leerer war. Die frühere Zeit war beschränkter, aber sie war konkreter. Sie hatte die sittlichen Ueberlieferungen und Mächte des nationalen Lebens zum Inhalt. Das war immerhin ein reales Gut und das Band einer realen Gemeinschaft wenigstens mit den Volksgenossen. Die Allgemein-

1) V, 29: ἐὰν δὲ μὴ ἐπιτρέπωσι, τότε καὶ τοῦ ζῆν ἔξιθι.

heit der stoischen Denkweise war viel höher und umfassender als jene frühere Stufe, aber dafür auch inhaltsleerer. Gerade abstrakte Größen und leere Gedankenformen verleiten am meisten zur Rhetorik. Und so ist denn diese Moral groß in Rhetorik[1], aber schwach in Kraft. Von da aus verstehen wir erst recht das Wort, welches der Apostel gerade an die korinthische Gemeinde gerichtet (1 Kor. 4, 20): „Das Reich Gottes steht nicht in Worten, sondern in Kraft". Das ist der tiefste Unterschied auch der schönsten Moral des Alterthums von der christlichen.

7. Der Ausgang der Stoa im Kynismus.

Mark Aurel hatte das Schwanenlied der Stoa gesungen. Mit ihm ging sie zu Ende. Ihr Idealismus der reinen Innerlichkeit verlor sich in den extremen Idealismus der Vertreter des Kynismus der Kaiserzeit. Schon die letzten Stoiker hatten eine Annäherung an den Kynismus gezeigt; so wird die Stoa nun durch diesen abgelöst. Die schlechthinige Unabhängigkeit von allem Aeußeren, welche die Stoa lehrte, stellte den Einzelnen auf sich selbst und löste ihn auch von der äußeren Gemeinschaft. Der Kyniker ist der Repräsentant dieser schlechthinigen Gleichgültigkeit gegen alles Aeußere und gegen die wirkliche Gesellschaft. Und diese Gleichgültigkeit in der Form der Verachtung der öffentlichen Meinung zur Schau zu tragen, scheint ihm Kennzeichen und Erweisung jener inneren Freiheit zu sein. Die Stoa hatte die Uebereinstimmung mit der Natur als Prinzip aufgestellt. Gegenüber der Ueberkultur jener Zeit nahm dieß die Gestalt einer Rückkehr zur Natur an, welche diese mit der Schautragung einer Natürlichkeit gleichsetzte, die sich von aller Sitte loslöste. So erklären

1) Zum Stil der späteren Stoiker vgl. Bernhardy, Grundriß der griech. Liter. 3. Bearb. I, 573 ff.: „ein gespreizter Ton, welcher den Augenblick mit der Allgewalt des Grundsatzes bezwingen will, eine wenig natürliche Manier in kernhaften Gnomen, abgerissenen Sätzen und in blutloser Formel. Nur psychologisch fesselt noch jetzt ihr reizbarer überspannter Drang, der durch Muskelkraft und Abbreviatur in Aphorismen eine Welt des Gedankens, gleichgültig gegen äußere Praxis, herstellt und im Selbstgespräch sich genügt". S. 581: Cicero charakterisirt den Stil dieser Stoiker De orat. III, 18. De fin. IV, 28: zerhackte Sätzchen, hastige Fragen, ein Ueberfluß an Deminutiven, in denen die Geringschätzung aller irdischen Dinge sich malen will, „verräth überall Absicht und kann eine Zeit lang den Leser festhalten; dann aber wird sie desto gründlicher ihn langweilen. Von der alten blutleeren, aber methodischen Schulsprache der Stoiker bis zu diesen Männern einer prickelnden Dialektik ohne System ist ein weiter Abstand".

sich jene Kynikergestalten, welche theils in ihrer ganzen Erscheinung und ihren Vorträgen den Beruf ernster Sittenprediger erfüllen und bis ins 2. Jahrh. herab verschiedene würdige Vertreter aufzeigen, theils aber auch die Philosophie in das Bettlergewand oder vollends in die Rohheit setzten und damit die Philosophie selbst nur in Verruf brachten. Sie gemahnen zum Theil an die Bettelmönche der späteren Zeit, wie denn auch dieser Kynismus im Mönchthum christliche Gestalt annahm, oder seine Rückkehr zur Natur, die er anstrebte, im Gegensatz zur Hyperkultur jener Zeit zum Theil im ägyptischen Eremitenthum sich wiederholte.

IV. Die Ausgänge der antiken Moral in der asketischen Mystik.

1. Die religiösen Restaurationsbestrebungen.

1. Der religiöse Charakter, wie er sich in der popularphilosophischen Moral der späteren Stoa immer mehr geltend gemacht hatte, kam einem Zug der Zeit überhaupt entgegen. Das Zeitalter der Antonine war eine Zeit religiöser Erneuerung oder wenigstens Restauration. Auf den aufklärerischen Unglauben, wie er die Endzeit der Republik und die Anfänge der Kaiserzeit beherrscht hatte, war eine Rückkehr zum religiösen Glauben gefolgt. In allen möglichen Kulten und Lehren suchte dieser seine Befriedigung. Damit gedachte man der alternden Welt neue Lebenskräfte der Heilung zuzuführen. Es war wie ein Hunger und Durst nach göttlichen Offenbarungen, der sich der Welt bemächtigte. Die skeptische Verzweiflung, auf theoretischem Wege zur Gewißheit der Wahrheitserkenntniß zu gelangen, mußte das Bedürfniß der Offenbarung nur um so berechtigter erscheinen lassen. Freilich löschte man seinen Durst vielfach in trüben Pfützen. Es war eine krankhafte Religiosität, die in allerlei mystischen Kulten, Weihen und Lehren bis zu magischen Künsten herab das Heil zu finden glaubte.

2. Das Gemeinsame der verschiedenen Richtungen und Strebungen war ein unmittelbares Verhältniß zur Welt des Göttlichen zu gewinnen. Wenn die alte Welt in der Zeit ihrer Kraft ihren Standort fest in der sinnenfälligen Wirklichkeit genommen, so hatte man nunmehr zu dieser alles Zutrauen verloren, glaubte vielmehr die Realität und das Heil in der Welt des Ueberirdischen suchen zu sollen. Die Sinnlichkeit, welche der antiken Welt an sich das Gute und Berechtigte war, erschien jetzt als die Quelle alles Bösen, Entsinnlichung also als der Weg der sittlichen Vollkommenheit. So verband sich mit jenem mystischen Zug der asketische. Das drückt dem Ausgang der antiken Zeit sein eigenthümliches Gepräge auf, und so denn auch der Moral dieser Periode. Der griechischen Ansicht war der Leib das höchste Kunstwerk und die Spitze der Natur[1], der orientalischen der Kerker der Seele. Im 2. Jahrhundert „wandte sich die große Menge ungestüm den vielverheißenden Kulten des Orients zu, welche schon durch geheimnißvollen Pomp anlockten, noch mehr durch dogmatischen und asketischen Ernst gewannen, und in eng zusammenschließenden Gemeinden eine moralische Gewalt ausübten".[2] So fremdartig daher diese ganze Richtung auf den ersten Anblick erscheint, so orientalisch und unhellenisch, so liegt sie doch zugleich auch auf der Bahn der Entwicklung des griechischen Geistes, nicht bloß der platonischen Denkweise, an welche sie vorzugsweise anknüpft, sondern der griechischen Philosophie überhaupt. Das Charakteristische derselben ist doch von Anfang an die Herrschaft des Intellektualismus. Wenn Sokrates die Tugend in das Wissen setzt und Plato die Anschauung der transcendenten Idee als den Weg derselben bezeichnet, so liegt dieser Gegensetzung des Geistes gegen die Natur ein Dualismus zu Grunde, welcher Geistigkeit und Sittlichkeit identifizirt. Und wenn auch Aristoteles den Weg des Wissens verwirft und den der Uebung fordert, so ist das doch nur für die geringeren ethischen Tugenden des allgemein bürgerlichen Lebens, während die Sonderung der dianoëtischen Tugenden auch bei ihm die sittliche Vollkommenheit in die reine Geistigkeit setzt. Die Stoa mit ihrer Geringschätzung alles Aeußeren und Sinnenfälligen und ihrer Hochstellung des Weisen, der nur in der Vernunft lebt, ist, so verschieden sie davon scheint, doch nur die Weiterführung dieser Denkweise, und der Kynismus mit seiner Verachtung alles Aeußern ist dann die Konsequenz davon. Diese Verachtung führte mit Nothwendigkeit zum Asketismus. In der ursprünglichen Zeit galt Sittlichkeit und Natur als identisch, jetzt ist Sittlichkeit Verneinung der Natur und wird vielfach zur Unnatürlichkeit. Dieser Gegensatz von jetzt und früher ist doch nur logische Folge des Ursprünglichen. Nun ist es aber charakteristisch für den Menschen, ein sinnliches Wesen zu sein. So wird denn jetzt die Aufgabe, den Menschen selbst auszuziehen. Früher erschien als das Ideal Gottähnlichkeit — nicht bloß nach dieser oder jener einzelnen Seite, wie sie in den einzelnen Göttern und Heroen repräsentirt ist, sondern dem Göttlichen überhaupt: bei Plato. Zur Gottgleichheit war die Stoa fortgeschritten in ihrem Idealbild des Weisen; jetzt wird es die Gotteinheit, zu der sich der asketische Mystiker durch Lösung von seiner Leiblichkeit auf dem Weg der Ekstase emporschwingt.

3. Diese Denkweise knüpfte zuerst an Pythagoras, später mehr an Plato an. Und so unterscheidet man den Neupythagoreismus und den Neuplatonismus. Jener machte bald diesem Platz. Der Neuplatonismus tritt das Erbe der gesammten antiken Welt an und schließt sie ab. Es ist der letzte Versuch, die Herrschaft des antiken Geistes zu sichern und die Ueberlegenheit seiner Weisheit zu rechtfertigen gegenüber der neuen Lehre, welche die Welt zu erobern begann. Aber er unterlag nicht sowohl vor der überlegenen Weisheit der neuen Lehre, als vor den neuen Lebenskräften, von denen sie unterstützt war und dadurch für die Welt eine neue Zeit heraufführte.

1) Bernhardy, Grundriß der griech. Lit.-Gesch. I S. 35.
2) Bernhardy a. a. O. S. 493.

2. Der Neupythagoreismus.

1. Je weniger Geschichtliches von Pythagoras bekannt war, um so mehr umkleidete ihn die Ueberlieferung mit sagenhaftem Geheimniß und machte ihn zu einer mythischen Persönlichkeit, um welche sich Kreise von Verehrern sammelten. So hat man (im 2. Jahrh. v. Chr.) mystische Schriften, geheime orphisch-dionysische Kulte und asketische Sitten (Enthaltung von Fleischkost) auf ihn zurückgeführt; und gegen den Ausgang der vorchristlichen Zeit begegnet uns der Pythagoreismus auch als eine philosophische Richtung, in welcher pythagoreische Elemente mit platonischen sich verbanden, deren Heimat wohl Alexandrien sein wird, wo die verschiedenen Geister, des Hellenenthums und des Orientalismus, sich berührten und mischten. Eine reiche Literatur wird genannt, unter altpythagoreischen Namen, besonders des Archytas, welche der schriftstellerischen Geschäftigkeit eines neupythagoreischen

Kreises ihre Entstehung verdankten. Pythagoras ist der Heilige dieses Kreises. Seit man sich ein sittliches Ideal gebildet, hatte man auch das Bedürfniß, demselben eine persönliche Verkörperung zu geben, um dadurch seine Wirksamkeit zu unterstützen. Der sokratische Schülerkreis hatte an seinem Lehrer selbst ein solches Vorbild. Aber das damals noch vorherrschende theoretische Interesse ließ dieß weniger zu vorwiegender und bleibender Geltung kommen. Erst mußte das ethische Interesse das beherrschende werden. Das geschah mit der Stoa. Aber dem gesteigerten Idealismus der Stoa genügte eine wirkliche geschichtliche Persönlichkeit nicht. Sie konnte ihr Ideal nur in dem Idealbild des Weisen schauen. Aber das Bedürfniß konkreter Verwirklichung blieb doch. Denn diese erst gibt dem Ideal volle Wirkung. Dazu schien die mythische Gestalt des Pythagoras geeignet. Er wurde der Weise, Heilige, Wunderthäter, eine Art Gott auf Erden. Aber er gehörte grauer Vergangenheit an und engem Raume. Der Blick der Gegenwart ging in die Weite; es war das Zeitalter des Kosmopolitismus. So hat man eine Gestalt der jüngsten Vergangenheit, die des Apollonius von Tyana, mit dem Glanze eines Weltreformators bekleidet. Die einzelnen Tugenden aber stellte man in einzelnen geschichtlichen Persönlichkeiten dar. Die Geschichtschreibung tritt in den Dienst der moralischen Belehrung in der Form des Vorbilds bei Plutarch.

2. Das Pythagorasideal zeigt die Vorherrschaft des religiös-sittlichen Interesses dieser Zeit. Die Philosophie wird ganz unter diesen Gesichtspunkt gestellt, sie ist ein Gottesdienst; die Erkenntniß ist durch göttliche Offenbarung bedingt: Pythagoras ist ein Prophet und Wunderthäter, nicht bloß dem Apollo ähnlich, sondern selbst Apollo. Die Moral ist wesentlich Frömmigkeit und diese asketisch bestimmt, vor Allem ist Fleischnahrung verboten. Pythagoras ist ein Held der Askese. Die äußere Lebensführung symbolisirt den religiösen Charakter: Pythagoras' Gewand war weiß; die Lebensgemeinschaft soll eine völlige auch der Güter sein und trägt die Gestalt eines religiösen Ordensbundes an sich. Das war das sittliche Ideal dieser Kreise, in welchem sie die Heilung der Schäden der Zeit sahen. Was daran wahr war, hatte in Jesu Christo die Verwirklichung des Postulats gefunden und gewann im Christenthum Wirklichkeit und Wirkung. Doch in einzelnen Gestalten glaubte man es doch auch im eigenen Kreise zur Erscheinung gekommen. In diesem Sinn hat Philostratus c. 220 n. Chr. das Leben des kappadocischen Pythagoreers

Apollonius von Tyana (1. Jahrh.) dargestellt[1], der durch seine angebliche Weissagungsgabe und magische Kunst einen Namen erlangt hatte und von der ausschmückenden Sage gefeiert war. Der Pythagoreismus zeigt sich hier als eine wesentlich religiöse Philosophie, deren vorderste Aufgabe Gotteserkenntniß und Gottesverehrung ist. Gott ist das höchste überkosmische Sein, das im Kosmos in den verschiedensten Formen sich offenbart. So ist auch im Menschen das Göttliche das Nichtkörperliche, der Körper das Gefängniß der Seele, der Weg der Befreiung die priesterliche Verehrung Gottes und die Reinheit der Seele von irdischer Befleckung in der Enthaltung von Fleisch und Wein und Ehe. Auf diesem Weg erhebt sich der Weise über die Natur und wird der Gottheit und ihrer Kräfte theilhaftig. Also Sittlichkeit ist Entsinnlichung und Entsinnlichung ist Vergöttlichung. Es ist immer die alte Vermengung von Ethik und Physik — nur verbunden mit dem Streben nach umfassender Wirksamkeit, wie es diesem Zeitalter eignet. Wenn die früheren Philosophen Häupter ihrer Schulen waren, so strebt die Philosophie jetzt eine reformatorische Einwirkung auf das Leben der Menschheit überhaupt an. Die Zeit verlangte nach einem Weltreformator.

3. Uebergang zum Neuplatonismus.

1. Zwischen Plato und Pythagoras hatte von Anfang an eine gewisse Verwandtschaft stattgefunden. Die Entwicklung, welche die antike Geistesrichtung genommen hatte, mußte beide einander wieder nahe bringen. Plutarch v. Chäronea († c. 120—125 n. Chr.) bezeichnet die Verschmelzung des Platonismus mit dem Neupythagoreismus.[2] Auch er ist in seiner Denkweise und überaus fruchtbaren schriftstellerischen Thätigkeit ganz auf sittliche Wirksamkeit gerichtet.

Um etliche seiner Schriften kurz zu besprechen, so führt er in

1) Baur, Apollon. v. Tyana u. Christus. Tüb. Ztschr. 1832, 4. (Neu herausg. v. Zeller in den Abhandl. u. s. w. Lpz. 1876. S. 1—227) u. Kirchengesch. I, 415 f. Zeller III, 2 S. 150 ff. Anders Jessen, Apoll. v. T. u. s. Biograph Philostr. Hamb. 1885, 4. Sein Schlußurtheil über Apollon.: „Er ist voll von eitlem Selbstgefühl wie ein verzogener Sophist. Er will ein Prophet seines Volkes sein, ohne die dazu nöthige Energie zu besitzen. Ueberhaupt ist er nichts weniger als ein religiöser Genius; kein Wort von ihm, das im Menschenherzen widerhallt, keine Mahnung, die in der Seele brennt. — Aus der Vergangenheit seines Volkes schöpfte er seine beste Kraft; so zieht er umher und predigt das griechische Alterthum. In gespreizt feierlichem Ton, der bei Philostr. öfters noch durchklingt, trägt er seine Weisheit vor".

2) Vgl. bes. Zeller III, 2 S. 159 ff. Ritter et Preller 501 sqq.

seiner Schrift Περὶ τύχης aus, daß die menschlichen Dinge nicht durch Zufall, sondern vom Menschen selbst herbeigeführt sind. So kommt alles auf die Einsicht, die φρόνησις, an, welche die Grundlage aller Tugenden ist, vor allem der εὐβουλία, der Klugheit, aus welcher die andern Tugenden: Besonnenheit, Gerechtigkeit, Männlichkeit stammen. Jene Vernunft bedeutet Prometheus. Seine Trostschrift an Apollonius sucht mit der Reflexion zu trösten, daß das Menschenleben aus Freud und Leid gemischt ist, so daß wir Resignation zu üben haben: das Menschenleben ist eben leidvoll; andere Menschen haben noch mehr Leid. Also ist die rechte Stimmung: maßvoller Affekt, weder Affektlosigkeit — das wäre Gefühllosigkeit, Rohheit —, noch übermäßiger Affekt — das wäre Weichlichkeit —; sondern Mäßigung. Wir sind eben Sterbliche — diese Grundlage der homerischen Stimmung geht durch alle Zeiten herab. Das Leben ist wechselvoll, das Sein ist ein Werden, ein Strom des Werdens, der Tod ein Gut. Was aber ist der Tod? Schlaf? Uebergang in Leiblosigkeit, d. h. Freiheit? Vernichtung? Ungeboren sein? Es bleibt immer eine Ungewißheit übrig. So ist nur dieß Doppelte unfraglich: 1. die Forderung des tugendhaften Lebens; „denn der Maßstab des Lebens ist die Tugend, nicht die Länge der Zeit"; 2. die Resignation: es ist eben so; wir müssen nicht sagen: das und das hätte nicht geschehen sollen; „denn wir sind nicht in der Welt, um Gesetze zu geben, sondern um den Geboten der Götter, die alles leiten, und den Gesetzen des Schicksals und der Vorsehung zu gehorchen". Auch seine Besprechung der delphischen Inschriften will nachweisen, daß es die Vernunft ist, die uns zu Herren über uns selbst macht.

Die Menschen erscheinen ihm krank und ärztlicher Heilung bedürftig, die Philosophie ist die Heilkunst. So hat seine historische wie seine philosophische Schriftstellerei moralische Tendenz. Die Sittlichkeit aber ist ihm religiös bedingt; keiner aus Plato's Schule hat alles Denken so entschieden an die Erkenntniß der Gottheit angeknüpft und alle Sittlichkeit auf die Frömmigkeit gegründet wie Plutarch. Seine Theologie aber ist neupythagoreisch, supranatural und dualistisch. Den Dualismus zwischen der Gottheit und der Materie vermittelt er durch die Untergötter und die Dämonen — welche im Glauben jener Zeit ein weitverbreitetes Element bildeten. Durch sie vollzieht sich die göttliche Vorsehung. So vermittelt sich Plutarch's religiöse Weltansicht.

Auf dieser beruht seine Ethik. In der Tugendlehre knüpft er zunächst an Aristoteles an in der Unterscheidung zwischen der theoretischen von der ethischen Tugend, welche letztere durch Uebung zu erlangende Beherrschung der Affekte — πάθος, als des Stoffs — durch die Vernunft — λόγος, als die Form — ist, sodaß er demnach nicht mit der Stoa die Affekte schlechthin verwirft und Apathie fordert, sondern nur Beschränkung derselben. Es zeigt sich hierin gegenüber der abstrakten Denkweise und der dadurch inhaltleeren Moral der Stoa eine konkretere Denkweise eines im wirklichen Leben stehenden Mannes, wie auch in seiner nichtstoischen Würdigung der Güter und Uebel. Dabei betont er aber — hierin sich mit der Stoa berührend, wie mit der edleren Denkweise jener Zeit überhaupt —, daß die wesentliche Welt die innere sei, der Weise und Tugendhafte daher im Wesentlichen unabhängig von der äußeren. In dieser inneren Welt aber schwinden auch die Unterschiede äußerer Art, so daß es sich also nur um den Menschen handelt und den sittlichen Unterschied unter ihnen. Von da aus aber gewinnt er, im Gegensatz zu den Stoikern, ein positives Verhältniß zur politischen Thätigkeit. Aber nicht als wäre ihm der Staat das höchste, sondern das Verhältniß zu den Göttern. Die Religion ist die nothwendige Grundlage des Staatslebens[1], wie des privaten Lebens. Atheismus und Aberglaube sind ihm die beiden falschen Extreme der Wahrheit. Die Frömmigkeit aber fordert Offenbarung übernatürlicher Art, diese aber Hingebung der Seele an die göttliche Einwirkung in der Ablösung vom Sinnlichen, im Enthusiasmus, unterstützt durch äußere Einwirkungen — wie die Dämpfe Delphis —, welche wie das πλῆκτρον das πνεῦμα ἐνθουσιαστικόν der menschlichen Seele berühren und empfänglich machen[2], —: womit denn bereits die neuplatonische Lehre vom Enthusiasmus sich anbahnte und allen naturalistischen Trübungen das Thor geöffnet wurde.

2. Die religiöse Begründung der Moral ist das Moment der Wahrheit in dieser ganzen Denkweise und eine Weissagung der Zukunft; aber sie konnte nicht zum Ziele führen, weil sie sich nicht in der Welt des persönlich Sittlichen bewegte, sondern naturhaft gebundene Mystik war, also über den alten heidnischen Boden der Naturhaftigkeit sich

1) Adv. Colot. 31, 5: sie ist τὸ συνεκτικὸν ἁπάσης κοινωνίας καὶ νομοθεσίας ἔρεισμα (Stütze); man könne eher eine Stadt in der Luft bauen als ohne den Glauben an Götter, die Eide, Gelübde, Weissagungen, Opfer u. s. w.

2) Def. orac. 48 ff.

nicht erhob. Und diese Richtung mußte erst sich noch völlig auswirken, um ihre Ohnmacht zu offenbaren; theils in Gesinnungsgenossen und Nachfolgern Plutarch's, wie Maximus v. Tyrus, Apulejus v. Madaura u. A., theils auf der weiteren Stufe des Neuplatonismus, zu welchem besonders Numenius[1] (2. Hälfte des 2. Jahrh.) die Brücke bildet: denn Plato und Pythagoras scheinen ihm ganz zusammenzustimmen und mit ihnen kombinirt er die Weisheit Indiens und Aegyptens sowie Mosis in allegorischer Deutung.[2] Indem er den Gegensatz zwischen dem Geistigen, Uebersinnlichen (höchsten Gott) und dem Sinnlichen (der materiellen Welt) ebenso steigert, wie — durch einen Zwischengott — zu vermitteln sucht, setzt er nur jene falsche naturhafte Identifizirung von Geistigkeit und Sittlichkeit auf der einen, Sinnlichkeit und Sündigkeit auf der andern Seite[3] fort, welche im Neuplatonismus ihre letzte und höchste Ausbildung finden sollte.

4. Der Neuplatonismus.

Vgl. Zeller, Ueberweg-Heinze, Brandis, Ziegler u. s. w. a. betr. O. Ritter et Preller 508 sqq. Vogt, Neuplatonism. u. Christenth. Berl. 1836. Wagenmann in Real-Encykl. für prot. Theol. u. Kirche. 2. Aufl. X, 519 ff. M. Heinze, Die Lehre v. Logos in der griech. Philos. Oldenb. 1872. C. H. Kirchner, Die Philos. des Plotin. Halle 1851. Arth. Richter, Neuplaton. Studien. Heft 1—5. Halle 1864—67. Hugo v. Kleist, Plotin. Studien. H. 1 (4. Enneade). 1883. Harnack, Dogmengesch. I, 663 ff.

1. Wenn schon die bisherige Entwicklung immer mehr einen religiösen Charakter angenommen hatte, so trägt der Neuplatonismus diesen in entschiedenster Weise an sich. Die Idee der Gottheit und das Interesse an ihr bildet den Mittelpunkt des ganzen Systems. In dem Maße aber, als sie über alles Endliche und Sinnliche in rein geistige Höhe erhoben wird, muß sich die Entfernung des endlichen und sinnlichen Daseins von ihr der Empfindung geltend machen und das Bedürfniß, diesen Zwiespalt zu vermitteln und aufzuheben. Dieß bildet das treibende Motiv dieser ganzen Denkweise. So verschieden sie von der ursprünglich hellenischen erscheint, und so nahe verwandt mit orientalischen Denkweisen, so ist sie doch nur die letzte Konsequenz

1) Vgl. Brandis II, 302 ff. Ritter et Preller 504 sqq.
2) Bei Clem. Alex. Str. I p. 342 c.: Τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωυσῆς ἀττικίζων;
3) Euseb. Praep. ev. XI, 22 (R. et Pr. 505 a): αὐτὸς οὗτος (ὁ νοῦς) μόνος — ὢν τὸ ἀγαθόν etc.

derselben. Ist alle außerbiblische, auch alle antike Religion und Moral Naturreligion und Naturmoral, so ist der letzte Schritt ihrer Entwicklung und der letzte Versuch des menschlichen Geistes die vollendete Abstraktion von der Natur, also die Identifizirung der abstrakten Geistigkeit mit der höchsten Gottheit und der höchsten Stufe der Sittlichkeit. Dieß ist der letzte Schritt, welchen das antike Denken im Neuplatonismus that und womit er alle vorhergehenden Entwicklungsstufen zusammenzufassen suchte. Damit war dann die Reihe der natürlichen Möglichkeiten erschöpft.

2. Als Stifter der neuplatonischen Schule gilt Ammonius Sakkas, der Sackträger (σακκοφόρος) † 242, welcher nach Porphyrius innerhalb des Christenthums geboren, von demselben sich zu dieser philosophischen Denkweise gewendet haben soll. Aber höhere Bedeutung gewann dieselbe erst durch seinen größeren Schüler Plotinus, † 270. Die Energie seines Denkens zeigen seine Schriften, die sittliche Reinheit seines Charakters rühmen begeistert seine Schüler. Er genoß eine fast religiöse Verehrung. Die reine Geistigkeit, welche das Ziel seines Denkens war, suchte er auch im Leben zu verwirklichen. Sein Leben trug das Gepräge asketischer Entsinnlichung; „er schien sich ordentlich zu schämen, daß er einen Leib hatte" (Porphyrius c. 1). Denn die Uebersinnlichkeit ist ihm die wahre Realität. Wie sie daher das höchste Objekt seines Denkens ist, so ist sie auch das Ziel seines sittlichen Strebens. Die sittliche Aufgabe und Höhe ist die Einigung mit der Gottheit und ihrer übersinnlichen Welt. Das war die Sehnsucht seines Lebens.

3. Ist aber die transcendente Gottheit nur die Abstraktion der Sinnlichkeit, so daß von ihr im Grunde nur negative Aussagen geschehen können und alle scheinbar positiven Aussagen (τὸ ἕν das Eins τὸ ὄν, ὂν ὄντως ἕν) doch auch nur formaler und negativer Art sind[1], so daß als positive Bestimmung nur die Kausalität (τἀγαθόν, ἀρχή) übrig bleibt[2], so bildet die materielle Welt den reinen Gegensatz dazu, das Böse im Gegensatz zum Guten[3]; und die Aufgabe war

1) Enn. VI, 8. 11: πῶς φθεγξόμεθα τοῦτο, ὅτε καὶ τὰ ἄλλα ἐν ἀφαιρέσει πάντα τὰ περὶ τούτου λεγόμενα; V, 3, 13: διὸ καὶ ἄῤῥητον τῇ ἀληθείᾳ — τὸ ἐπέκεινα πάντων.
2) Enn. I, 7, 1: οὐ τῇ ἐνεργείᾳ οὐδὲ τῇ νοήσει τἀγαθὸν εἶναι, ἀλλ' αὐτῇ τῇ μονῇ τἀγαθὸν εἶναι. Brandis a. a. O. VI, 8, 9: τὸ δὲ μοναχὸν τοῦτο παρ αὐτοῦ. — ὑπεράγαθον.
3) I, 8, 14: αἴτιον ἡ ὕλη τῆς ἀσθενείας. I, 8, 3: κακοῦ δὲ οὐσίαν, εἴ τις καὶ δύναται κακοῦ οὐσία εἶναι. Brandis a. a. O. 349.

nun Vermittlungen zwischen jener und dieser herzustellen, Vermittlungen, die zunächst rein dialektischer Natur waren, welche sich dann in eine absteigende Stufenreihe von Wirkungen umsetzten, wodurch die materielle Welt doch wieder als Erscheinung, nur eben als gebrochene und getrübte Erscheinung des Abstrakten gefaßt werden kann. Wir haben hier die alte Identifizirung des Geistes und geistigen Seins mit dem Guten, des Sinnlichen mit dem Bösen, d. h. die alte Naturmoral, nur auf höchster und gesteigertster Stufe. Daraus ergibt sich die sittliche Aufgabe der Entsinnlichung von selbst.

4. Die Seele stammt aus jener höheren Welt, und theilt ihre rein geistige und göttliche Art; das ist der wahre Mensch; aber durch den Körper sind wir in diese Welt der Materie und des Bösen verflochten.[1] Aus dieser Verbindung hat sie daher in jene höhere Welt zurückzukehren. Die Einigung mit dieser ist also die Glückseligkeit. Dagegen verschwindet die Bedeutung des irdischen Lebens und seiner Zufälle völlig. Aus aller dieser Verflochtenheit zieht sich der Geist auf sich selbst, damit auch aus dieser fremden Welt auf jene zurück. Dieß ist demnach die sittliche Aufgabe des Menschen: die Abwendung von der Sinnlichkeit, die Befreiung vom Körper, Reinigung von der Befleckung durch den Körper[2] — also eine wesentlich negative Moral, und eine Moral, welcher der eigentliche Begriff des Sittlichen wie der Sünde fehlt. So wird aus der sittlichen Aufgabe ein geistiger oder physischer Prozeß. Denn ist die Geistigkeit identisch mit Göttlichkeit und Sittlichkeit, so ist die Reinigung von dem Sinnlichen damit von selbst die Versittlichung und die Verähnlichung mit der Gottheit. Denn es braucht nur das ursprünglich göttliche Wesen der Seele aus ihrer Verhüllung durch die sinnliche Natur zum Vorschein zu kommen.

5. Ist der Weg der Sittlichkeit aber die Entsinnlichung, so kann diese Moral der Verneinung kein eigentlich positives Verhältniß zur konkreten Welt finden. Das Dasein ist Denken; der wahre Weise bedarf keiner Thaten[3]; er ist ganz nach Innen gerichtet.[4] Das scheint der aristotelischen Moral und ihrer Würdigung des realen Lebens ganz entgegengesetzt; und doch ist es nur die Konsequenz der aristote-

1) I, 2, 3: ἐπειδὴ κακὴ μέν ἐστιν ἡ ψυχὴ συμπεφυρμένη τῷ σώματι καὶ ὁμοπαθὴς γινομένη αὐτῷ etc.

2) I, 6, 6: ἔστι γὰρ δὴ — καὶ ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ ἀνδρία καὶ πᾶσα ἀρετὴ κάθαρσις, καὶ ἡ φρόνησις αὐτή. — ἡ δὲ φρόνησις νόησις ἐν ἀποστροφῇ τῶν κάτω, πρὸς δὲ τὰ ἄνω τὴν ψυχὴν ἄγουσα.

3) Ennead. I, 5, 10.

4) I, 4, 11.

lischen Hochstellung der dianoëtischen Tugend gegenüber der ethischen; dieß aber wieder die Konsequenz des sokratischen Intellektualismus. Die antike Denkweise wird oftmals[1] wegen der sicheren und entschiedenen Stellung gerühmt, welche sie in dieser konkreten Welt nimmt; aber ihre letzte Konsequenz ist die Verneinung davon, weil die schlechthinige Zurückziehung auf sich selbst und auf die Gottheit. Da aber die Gottheit nicht eine sittliche, sondern abstrakt geistige Größe ist, ist auch der Weg zu ihr nicht ein sittlicher, sondern ein abstrakt geistiger, demnach nicht bloß der Weg des Wissens überhaupt, wie es durch den antiken Intellektualismus gegeben war, sondern des unmittelbaren Wissens, in welchem sich die göttliche Seele mit der Gottheit selbst berührt, so daß in dieser Berührung vermittelst der unmittelbaren Anschauung der Unterschied zwischen beiden schwindet und das menschliche Denken im Göttlichen untergeht, so daß es alle Bewußtheit, Selbständigkeit und Bestimmtheit verliert. Dieser Zustand der Bewußtlosigkeit[2] ist für Plotin die höchste Stufe, diese mystische Ekstase das letzte Wort des griechischen Geistes, dessen Stolz der λόγος, die Vernunft war. Geht aber so der menschliche Geist im göttlichen unter, so ist diese unmittelbare Anschauung nicht bloß Anschauung vom Göttlichen und Berührung mit ihm, sondern Gotteinheit, Gottwerdung; die Seele wird Gott, ist Gott.[3] Plato hatte noch die Gottähnlichkeit als Ziel gefordert, die Stoiker dem Weisen Gottgleichheit zugeschrieben, Plotinus lehrt die Gotteinheit. Das ist das Ziel des Weges von Anfang an, die Spitze der Selbsterhebung zur Gottheit, aber freilich mit dem Untergehen des eigenen Selbst erkauft.

6. Schlechthinige Abstraktion und schwärmerische Trunkenheit vereinigen sich in dieser Mystik. Aber dieser „Liebeswahnsinn" der Selbstverlierung in Gott ist nicht sittliche Liebeshingabe, sondern Naturtrunkenheit, nur nicht wie bei der orgiastischen Begeisterung sinnliche, sondern, wie es der philosophischen Abstraktion entspricht, geistige Trunkenheit, aber immer doch Naturtrunkenheit. Solche Er-

1) Vgl. z. B. Goethe über Winkelmann.

2) VI, 7, 35: μεθυσθεὶς τοῦ νέκταρος. 9, 11: ἁρπασθεὶς ἢ ἐνθουσιάσας — ἔκστασις καὶ ἁπλωσις. V, 8, 10: ὑπὸ θεοῦ κατασχεθεὶς φοιβόληπτος ἢ ὑπό τινος Μούσης.

3) VI, 7, 35 die Seele mit dem Ἕν eins geworden: διὸ οὐδὲ κινεῖται ἡ ψυχὴ τότε, ὅτι μηδ' ἐκεῖνο (nämlich das Ἕν, die Gottheit), οὐδὲ ψυχὴ τοίνυν, ὅτι μηδὲ ζῇ ἐκεῖνο, ἀλλ' ὑπὲρ τὸ ζῆν, οὐδὲ νοῦς, ὅτι μηδὲ νοεῖ· ὁμοιοῦσθαι γὰρ δεῖ· νοεῖ δέ οὐκ ἐκεῖνο, ὅτι οὐδὲ νοεῖ (νοεῖται?). ὁμούσιος θεῷ. θεὸν εἶναι. II, 19, 6. 2, 10.

hebungen der Seele kommen ungerufen und ungezwungen, man weiß nicht, wie und woher sie kommen; man muß sie erwarten und sich nur eben darauf rüsten, wie man den Aufgang der Sonne erwartet.[1] Porphyrius bezeugt, daß während seines Verkehrs mit Plotin dieser viermal diese Höhe erreicht habe. Es liegt in der Natur der Sache, daß sie nicht oft erreicht werden kann, und daß sie nicht lange dauert, sondern bald wieder dem Nachlaß und dem Herabsinken weicht; denn die Wirklichkeit des geistleiblichen Daseins macht sich unabweisbar geltend. Die mystischen Erscheinungen der späteren christlichen Zeit liegen ganz auf dieser Bahn.

7. In dem Maße aber, als dieß nur seltene Zustände sind, mußte diese Philosophie den gewöhnlichen Weg zur Gottheit betonen: die Religion. Durch allegorische Erklärung der Mythen setzte sie sich in ein positives Verhältniß zu den Volksreligionen. Und der Kultus vermittelt ein reales Verhältniß zur Gottheit und Einwirkung auf sie. So gewinnt die Religion magischen Charakter, vor allem das Gebet. Das Gebet wird zur Magie vermöge der allgemeinen Sympathie, die durch das Weltall hindurchgeht und Alles mit einander verknüpft. Und von da aus rechtfertigt sich wie die Magie im Gebiet des Wirkens so auch die Wahrsagung im Gebiet des Wissens. Damit erschloß diese Philosophie allem Aberglauben jener Zeit Thür und Thor. Das ist ihr nicht zufällig und äußerlich, sondern darin kommt nur der Naturgrund zu Tage, in dem sie wurzelt und von dem sie sich mit aller ihrer Geistigkeit und Erhebung zur Welt der Uebersinnlichkeit nicht frei gemacht hat. Naturreligion und Naturmoral — das bleibt der Charakter aller heidnischen Religion und Moral bis zum Ende, auch bei einem so hohen und edlen Geist wie Plotin.

Seine Nachfolger haben nichts wesentlich Neues hinzugefügt, sondern seine Gedanken nur in mannigfaltiger Weise, nüchterner und phantastischer, wiederholt und ausgeführt.

8. Nüchterner bei seinem Schüler, dem bekannten Christenfeind Porphyrius[2] (233—304), welcher auch selbstverständlich die Grundanschauungen Plotin's theilt, wenngleich mit stärkerer Betonung der Askese. Die Philosophie ist ihm, wie sie schon früher — im Neu-

1) Enn. V, 5, 8: ὥστε ἀπορεῖν ὅθεν ἐφάνη, ἔξωθεν ἢ ἔνδον — οὐ γάρ ἐστι τὸ πόθεν — φαίνεταί τε καὶ οὐ φαίνεται. διὸ οὐ χρὴ διώκειν ἀλλ' ἡσυχῇ μένειν, ἕως ἂν φανῇ παρασκευάσαντα ἑαυτὸν θεατὴν εἶναι, ὡςπερ ὀφθαλμὸς ἀνατολὰς ἡλίου περιμένει u. s. w. Es ist ganz die tacita exspectatio der späteren Mystik.

2) Ueber ihn Augustin. de Civ. Dei X, 9.

pythagoreismus — gefaßt wurde, eine Heilwissenschaft, bestimmt, den Menschen zu helfen von ihren Gebrechen und sie zum Heil zu führen, πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς σωτηρίαν. Dieß aber besteht eben in der Befreiung der Seele vom Körperlichen. Denn der Leib ist die Verunreinigung der Seele; also müssen wir das Band lösen, welches uns mit jenem verbindet, der Sinnlichkeit auf philosophischem Wege absterben, um aus der Fremde des Körpers zur eigentlichen Heimat der Seele zu gelangen. Daß wir dieß vor Allem erkennen, diese Selbsterkenntniß also, nämlich unsres Zwiespalts zwischen Leib und Seele, ist das erste und nothwendigste; das Weitere dann die innere Zurückziehung der Seele vom Leib, durch möglichste Beschränkung aller sinnlichen Genüsse und Erregungen. In diesem Sinne betont er, stärker als Plotin und in ähnlicher Weise wie der Neupythagoreismus, die Enthaltung sowohl von der geschlechtlichen Gemeinschaft als einer Verunreinigung, wie von der thierischen Nahrung in seiner Schrift περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων (de abstinentia) als einer Reizung der Sinnlichkeit. Das beste wäre völlige Enthaltung von der Nahrung; da dieß unmöglich ist, wenigstens möglichste Beschränkung derselben. So erhält die Askese an sich sittliche Bedeutung auf Grund der dualistischen, fast manichäischen Ansicht, auf der sie ruht. Durch theurgische Weihen aber, welche auch Porphyrius nicht verschmäht, soll jene Reinigung und Erhebung der Seele zur Gottheit befördert werden.[1]

9. Eine phantastischere Denkweise hat des Porphyrius Schüler Jamblichus, † c. 330. Zwar ist auch für ihn die Reinigung der Seele das Wichtigste; aber über ihr und den anderen Tugenden, wie er sie mit Porphyrius lehrt — den politischen, in welchen der Geist auf das getheilte und veränderliche Sein gerichtet ist, den reinigenden, in welchen er sich auf sein eigenes Wesen zurückzieht, den theoretischen oder der Betrachtung dessen, was über dem Menschen ist, und den paradigmatischen Tugenden, in welchen die Seele den Nus nicht mehr bloß zum Gegenstand der Betrachtung hat, sondern in ihn selbst eingeht — steht die höchste Stufe der priesterlichen Tugenden (ἱερατικαὶ ἀρεταί), in welchen sich die Seele zum Urwesen selbst erhebt und sich mit diesem einigt. Hiezu dient die Theurgie. So sucht sich die

1) Aug. de Civ. Dei X, 9: Nam et Porphyrius quandam quasi purgationem animae per theurgian, cunctanter tamen et pudibunda quodam modo disputatione promittit —. Hanc (spiritalem partem animae) enim dicit per quasdam consecrationes theurgicas, quas teletas vocant, idoneam fieri atque aptam susceptioni spirituum et angelorum et ad videndos deos.

Philosophie zur Religion zu gestalten; aber zu einer Religion, in welcher sich trotz aller abstrakten Fassung der höchsten Gottheit doch der alte Polytheismus der Naturreligion erneuerte; denn die begrifflichen Momente des Uebersinnlichen setzten sich in eine Welt einzelner Gestalten um. Der Weg der Erhebung zur Gottheit und Einigung mit ihr durch die Mittel der Entsinnlichung und theurgischer Weihen öffnete allem Aberglauben den Eingang. Der Uebergang der Philosophiet in eine solche Religion auf der alten Grundlage der Natur war der letze Versuch, der übrig war.

10. Im Kaiser Julian suchte sich die alte Religion durch diese Philosophie zu rechtfertigen und zur Geltung zu bringen. Aber vergeblich; ihre Zeit war um. Auch die gefeierte Hypatia, Theon's Tochter, am Anfang des 5. Jahrh. in Alexandrien, konnte das Absterbende nicht am Leben erhalten. Und die Schwärmerei und scholastische Dialektik des gelehrten und scharfsinnigen Proklus in Athen, † 485, war weder im Stand, der alten Religion durch die Allegorisirungen Homer's und Hesiod's und die Berufung auf die angeblichen Orakel der alten Zeit neues Leben einzuhauchen, noch die antike Philosophie durch Kombinirung der verschiedenen Standpunkte in Geltung zu erhalten. Der Philosoph wurde in ihm zum Priester und Scholastiker. Die Seele seines Lebens waren die religiösen Weihungen und Sühnungen, denen er sich unablässig widmete, und die göttlichen Offenbarungen und Wunder, deren er sich zu erfreuen vermeinte, und seine Moral war außer der Enthaltung von Ehe und Fleischgenuß überhaupt peinlichste Askese, die er übte. Vergebens versuchte dieser Scholastiker unter den griechischen Philosophen[1] jene vermeintliche Religion durch dialektische Entwicklung philosophisch zu stützen. Sein letztes Ziel lag über allem philosophischen Denken und aller dialektischen Entwicklung hinaus. Es war ihm sogut wie Plotin die mystische Vereinigung mit der Gottheit. Nur fehlte ihm die sichere Zuversicht zur Erreichung dieses Ziels, wie sie Plotin eignete. Der erste Enthusiasmus hatte einer kühleren Reflexion Platz gemacht. Das aber war der Tod dieser Philosophie, deren Wesen eben der Enthusiasmus war. Und so würde sie von selbst erloschen sein, wenn auch nicht durch das Edikt Justinian's von 529 der Philosophenschule Athens ein Ende gemacht worden wäre.

11. Aber ihre Nachwirkungen erstreckten sich weit herab in die

1) Wie ihn Zeller nennt.

christliche Theologie und die christliche Denkweise des Morgenlandes und des Abendlandes. Sie wurde herübergenommen und ihre Methode der Erhebung des Gemüths zur unmittelbaren Anschauung des Göttlichen verwerthet für die Erkenntniß der Offenbarung. Und hierin liegt allerdings ein wesentlicher Unterschied, daß es sich hier um wirkliche und geschichtliche Offenbarung Gottes handelt, während dort nur um begriffliche Emanationen des Göttlichen. Das konnte verleiten, wenigstens hier den Weg der unmittelbaren Anschauung für den richtigen zu halten und in der Entsinnlichung die entsprechende Methode für die Erhebung des Geistes und die Einigung der Seele mit Gott zu sehen. Auf diesem Wege aber war kein großer Schritt zur Naturmystik zurück, welche an die Stelle der geschichtlichen Offenbarung den Begriff des Seins überhaupt setzt und demgemäß als die sittliche Aufgabe des Menschen das Untergehen der Kreatur im allgemeinen Meer des unendlichen Seins bezeichnet. An solchen Erscheinungen und an solchen Richtungen auch in der Moral aber hat es in der Kirche nie gefehlt. So christlich oder auch überchristlich sie zu sein scheinen, so sind sie doch nur Nachwirkungen heidnischer Denkweise, und so übergeistig und hochsittlich sie zu sein scheinen, so wurzeln sie doch im heidnischen Boden der Natur.

12. Von allen philosophischen Denkweisen und Moralphilosophien der antiken Zeit ist die des Neuplatonismus scheinbar dem Christenthum am verwandtesten, und doch ist hier der Gegensatz am entschiedensten — formale Aehnlichkeit, materiale Verschiedenheit. Daß sie die letzte Stufe der vorhergehenden ist, haben wir gesehen. Alle antike Moral ist ihrer Wurzel nach naturhaft und ihrer Eigenthümlichkeit nach intellektualistisch. Beides — Naturhaftigkeit und Intellektualismus — hängt eng zusammen, und das zweite ist durch das erste bedingt. Denn die Natur ist das Nichtsittliche, so ist also die höchste Sittlichkeit nicht persönliche Gesinnung, sondern der Geist. Die sokratische Tugend des Begriffs, Plato's Tugend der Idee, die dianoëtische Tugend des Aristoteles, und der stoische Weise, der sich auf sich selbst zurückzieht und sich in seiner eigenen Gottheit verehrt — diese ganze Richtung des Intellektualismus mündet in der transcendenten Geistigkeit des neuplatonischen Intellektualismus. Ist aber die Geistigkeit das Sittliche, so ist die Sinnlichkeit das Unsittliche. So fremd und widersprechend dieß der ursprünglichen griechischen Denkweise ist, so ist es doch, wie wir sahen, nur die Konsequenz jenes Intellektualismus. Mögen darauf auch immerhin nichtgriechische Einflüsse eingewirkt haben — sie wurden

in die Konsequenz des Prinzips herübergenommen. Das aber mußte die sittliche Aufgabe umsetzen in den Prozeß der Entsinnlichung oder „Entkörperung", d. h. die Ethik umsetzen in Physik. Die angeborene höhere Seele ist an sich das Gute, Sittliche, Göttliche; es braucht nur aus der sinnlichen Hülle herausgeschält zu werden. Das ist das heidnische Moment in der Moral der späteren Gnosis und die heidnische Wurzel der in der Kirche herrschend gewordenen Askese, auch der mystischen Askese. So sehr dieß als der Triumph der christlichen Vollkommenheit galt, so ist es doch gar nichts dem Christenthum Eigenthümliches, sondern allenthalben, besonders im orientalischen Heidenthum zu Hause und ist geradezu das Widerspiel des Christlichen. Denn bei jener sittlichen Denkweise fehlt gerade das spezifisch Sittliche, der gesinnungsmäßige Wille, und das spezifisch Unsittliche, nämlich die Sünde im eigentlichen Verstand.

Eben hier aber setzt das Christenthum ein. Denn seine vorderste Verkündigung lautet: μετανοεῖτε, werdet anderen Sinnes. Wohl will auch die antike Moralphilosophie, und je weiter herab um so mehr, Heilwissenschaft und der Philosoph ein Arzt der Seelen sein. Darin trifft sie formal mit dem Christenthum zusammen. Aber von der Sünde will das Christenthum heilen und befreien, nicht von der Sinnlichkeit, vom Körper, von der Ehe und vom Fleischgenuß und von den Geschäften des irdischen Lebens, sondern von der argen Gesinnung des Herzens, vom bösen Willen, und will einen neuen Sinn, Herz und Willen geben. Damit hat das Christenthum die Menschen wirklich geheilt und die Welt erneuert. Denn es hat auch dieß Neue nicht bloß gefordert, sondern gewirkt und gegeben. Und dieser neue Sinn ist nicht die Verneinung des kosmischen Daseins, sondern die Erneuerung desselben.

13. Die antike Moral faßt sich in die zwei Worte zusammen: von der Natur ausgehend kommt sie nur zu einer Abstraktion von der Natur im Begriff des allgemeinen (stoisch) und reinen (neuplatonisch) Seins — das ist das Eine; und nach der Glückseligkeit strebend sucht sie diese in der intellektuellen Erhebung zur Gottheit, zuletzt in der Einigung mit ihr im Gedanken zu finden. Den Gegensatz zu jenem ersten bildet die Erkenntniß der sittlichen Persönlichkeit, den Gegensatz zu diesem andern die Herablassung der Gottheit zu uns in ihrer inneren Erschließung gegen uns.

Jene Wahrheit vertritt das Judenthum. Sie geht von Gott als der absoluten Persönlichkeit aus. Alle Sittlichkeit besteht im Verhältniß und Verhalten zu ihr. Aber in seiner spätern Entwicklung rückt das Judenthum die Gottheit immer mehr in transcendente Ferne und schließt sie abstrakt in sich ab, so daß sie die innere Erschließung Gottes gegen die Menschheit verneint und damit ihre Sittlichkeit in werkmäßigem Moralismus endigt, oder sie sucht diese Transcendenz zu überwinden, aber nicht auf dem Wege der heilsgeschichtlichen Offenbarung, sondern der ideellen Emanation, betritt also die Wege des heidnischen Denkens und sucht nur sich und die Welt zu überreden, als seien diese Gedanken die ursprüngliche alttestamentliche Wahrheit, und von der heidnischen Philosophie nur aus Mose herübergenommen. Jenes ist die Moral des Pharisäismus, diese des philonischen Alexandrinismus. Dieser ging im Strom des Neuplatonismus auf, jene hat sich verfestigt und ist die Unwahrheit des Judenthums bis auf unsere Tage.

Mit jener Wahrheit des ursprünglichen Judenthums, der absoluten sittlichen Persönlichkeit Gottes, verbindet das Christenthum die andere Thatsache der inneren Selbsterschließung und Herablassung Gottes zu den Menschen in seiner heilsgeschichtlichen Offenbarung. Dadurch ist ein entsprechendes persönliches Gesinnungsverhältniß auch des Menschen gegen Gott ermöglicht und gesetzt, und damit das neue Prinzip der christlichen Moral, welche die Welt eroberte und noch jetzt, es sei bewußt oder unbewußt, mehr oder minder die Gemüther beherrscht und das Leben bestimmt.

Druck von Ackermann & Glaser in Leipzig.

171.1 L972
Luthardt
Die antike ethik.

BRITTLE DO NOT
PHOTOCOPY